I FILOSOFI

Nietzsche (1) a cura di E. Paci
Schopenhauer (2) a cura di P. Martinetti
M. T. Cicerone (3) a cura di F. M. Bongioanni
Telesio e la filosofia del Rinascimento (4) a cura di N. Abbagnano
Campanella (5) a cura di A. Testa
Giordano Bruno (6) a cura di A. Guzzo
Il pensiero dei primitivi (7) a cura di R. Cantoni
I Presocratici (8) a cura di G. Preti
Tommaso D'Aquino e la Scolastica (9) a cura di M. Maresca
Hume e l'illuminismo inglese (10) a cura di A. Baratono
Socrate (11) a cura di A. Banfi
I mistici medievali (12) a cura di G. M. Bertin
Malebranche (13) a cura di G. Colombo
Pascal e i Giansenisti (14) a cura di G. Preti
Plotino (15) a cura di G. Faggin
Leibniz (16) a cura di A. Galimberti
Descartes (17) a cura di G. E. Barié
Herbart (18) a cura di A. Saloni
Locke (19) a cura di A. Carlini
Lao-Tse e il Taoismo (20) a cura di B. Peroni
Newton (21) a cura di G. Preti
Gli occultisti (22) a cura di G. Alliney
Bradley (23) a cura di C. Arato
Gioberti (24) a cura di G. Saitta

B R A D L E Y



BRADLEY

I FILOSOFI

BRADLEY

A cura di COSTANZA ARATO





GARZANTI

PRIMA EDIZIONE 1951

(Stampato in Italia - Printed in Italy, 1951)



Milano - Officine Grafiche Aldo Garzanti, Editore - 31-7-1951

INTRODUZIONE

DALLE OPERE DI
FRANCIS HERBERT BRADLEY



I

CRITICA DELLA VERITA' QUALE COPIA DEL REALE[1]

L'idea che la verità consista in una mera copia della realtà si fa strada per molti motivi. Un uomo servendosi del linguaggio e delle idee comunica un fatto ad altri uomini, ed in qual modo potrebbe farlo se le sue idee non copiassero il fatto per quanto si richiede dallo scopo? E nell'esame pratico d'una situazione presente o futura, se io non avessi rispecchiato nella mia mente le caratteristiche essenziali di quella situazione, come potrei sperare di riuscire? Così nel richiamare il passato siamo soprattutto spinti a non rimaneggiarlo, ma come potremmo ovviarvi se in qualche maniera, per quanto indiretta, non ne producessimo una copia? In fine la verità implica l'accordo fra le idee di individui diversi. E, poiché questo accordo non è dovuto all'uno o all'altro individuo, né tanto meno a tutti quanti, per tale motivo sembra che dipenda da tutti colo-

[1] *On Truth and Copying*, Mind, N. S. XVI, 1907, pp. 165-172. Ripubblicato in *Essays on Truth and Reality*, Oxford, 1914, pagine 107-126.

ro che s'attengono ad un unico fatto originario. Ma se costoro non ripetessero mentalmente questo fatto, come, si chiederà, potrebbero attenervisi?

La concezione sopra esposta è naturale, ma anche, come si presenta, sembra difficilmente coerente con se medesima, perché per lo meno non è evidente in che modo il passato o il futuro possano essere copiati. Ed è presto in difficoltà, com'è ben noto, riguardo alle proprietà sensibili delle cose. Ma per non insistere oltre, l'intera teoria fa naufragio immediatamente e nel suo stesso principio per una fatale obiezione. La verità dovrebbe copiare i fatti, ma d'altro canto i fatti da copiare mostrano già nella loro stessa natura il lavorio di creazione della verità. I fatti meramente dati sono, in altre parole, le creature immaginarie di una falsa teoria. Essi sono confezionati da una mente che astrae un aspetto dalla concreta totalità conosciuta, e pone quest'aspetto astratto al di fuori per se stesso come una cosa reale. Se, d'altra parte, noi esageriamo quando vogliamo sostenere che tutti i fatti sono illazioni, tuttavia innegabilmente gran parte del fatto dato viene inferita. E se non potessimo dimostrare che ogni possibile frammento di un fatto viene modificato dalla appercezione, il residuo che in tal caso resterebbe si potrebbe forse ritenere insignificante. Ma (per dirla in altra maniera) pare che non vi sia alcun mezzo di sapere, con certezza, se realmente debba esserci un qualsivoglia dato, esterno o interno, il quale, eliminato il lavorio della mente, nella sua natura permanga il medesimo. E, se la verità consistesse nel copiare il fatto, parrebbe

adunque che la verità sia di fatto inattingibile.

Se a codesta obiezione non si può ribattere (ed io non so come si possa), la teoria è distrutta nel suo stesso principio. La verità in sostanza non è un copiare, ma forse, anche ammettendolo, si può tentare di salvare la teoria modificandone la forma. Possiamo cioè fare una distinzione fra la percezione e il pensiero riflessivo. Si può senz'altro ammettere che il percepito non è copiato, ma in tutti i casi possiamo ancora insistere, le nostre idee devono copiare le nostre percezioni. E così, dopo tutto, la nostra verità come subordinata e riflessa deve cercare di rispecchiare la realtà. Ma la posizione presa qui in esame, per quanto si fondi su una distinzione che in sé è importante, per il nostro intento non ha alcun valore. Infatti anche prescindendo da tali difficoltà, che a maggior ragione potrebbero sollevarsi sui fatti dati che costituiscono il passato e il futuro, ci è sufficiente sviluppare un poco questa concezione, perché essa ci si spezzi fra le mani.

I giudizi disgiuntivi, negativi ed ipotetici non si possono considerare tutti quanti come falsi, e tuttavia non possono senz'altro conformarsi al nostro unico tipo di verità. E in generale allorché ci allontaniamo dai fatti percepiti e cerchiamo una spiegazione — che infine è implicita nel desiderio stesso della verità — scopriamo che ci stiamo muovendo lontano dal dato. Le verità universali e astratte non sono fatti dati, né riproducono semplicemente il dato, e neppure sono chiuse entro i limiti della percezione attuale. Da ultimo, quando arriviamo alla verità generale intorno all'Universo, ci pare impossibile considerar-

la come trascritta dall'Universo dato. In breve, le nostre verità possono tutte in un certo senso venir verificate di fatto, ma quando domandate se ciascuna sia copiata da un fatto, la risposta deve essere diversa. E siamo costretti ad ammettere che, per lo meno quando passiamo da verità singole a verità più generali, la nostra verità non rappresenti più un fatto, ma semplicemente *si verifichi* o *sia valida*. E, nel chiederci che cosa significhino queste espressioni, siamo costretti a rilevare che così la verità come la realtà vanno al di là dei fatti percepiti. I fatti dati in altre parole non sono tutta la realtà, mentre la verità d'altra parte non si può comprendere fuorché in riferimento a questa totalità.

Noi vedemmo in primo luogo che gli stessi fatti dati non sono puramente dati, ma che già in se stessi contengono una verità. E in secondo luogo abbiamo visto che, se anche i fatti percepiti fossero dati, la verità non potrebbe semplicemente trascriverli. E, poiché la verità va oltre il dato, è impossibile capire come la verità possa copiare la realtà. Perché, se la realtà non viene raggiunta, non vi è alcun originale da copiare; d'altra parte, quando la realtà è stata conseguita, quell'acquisto già è verità, e non potreste mai raggiungere una verità col trascriverla.

Farò ora vedere come si riduca al nulla quella concezione per la quale la verità consiste nel copiare un fatto, e mi sforzerò di indicare in breve un modo migliore di risolvere il problema. Devo cominciare però col mettere in evidenza l'errore fondamentale, che, se non viene allonta-

nato, rende il problema insolubile. Questo errore consiste nel dividere la verità dalla conoscenza e la conoscenza della realtà. Allorché verità, conoscenza e realtà si considerano come separate, non c'è più verso di riunirle o di farle riunire. E poiché d'altro canto la verità implica che esse siano in certo qual modo unite, ecco che abbiamo tra le mani una contraddizione nel principio stesso. E, a seconda del lato da cui il soggetto viene considerato, questa contraddizione si avviluppa in un dilemma fatale.

Questo difetto nel principio stesso è stato messo in evidenza dalla concezione in esame, e potrebbe risparmiarci dal far rilevare in un caso diverso il risultato del medesimo errore. Si tenta qualche volta di sfuggire alla difficoltà con l'insistere che la verità è semplicemente ciò che *si verifica* o ciò che semplicemente *giova* o semplicemente *opera*. Ma poiché queste espressioni sono relative e, presumo, relative a qualcosa che è noto, ecco che abbiamo diviso la verità dalla conoscenza. Da un lato vi è la realtà nota, dall'altro lato vi è la mera verità, e in breve non abbiamo fatto altro che ripetere l'errore di quella concezione che considerava la verità come una copia. E il risultato fatale del nostro procedimento si farà tosto manifesto. La verità dovrebbe semplicemente essere ciò che giova a qualcosa d'altro, ed io dovrei sapere che è proprio così, e che così è vero. Ma pare che una simile verità intorno alla verità di per se stessa vada oltre la verità, e che la nostra teoria si dissolva in un'autocontraddizione.

Vediamola ancor più da vicino. Noi dobbiamo,

pare, prendere in considerazione un fine, vale a dire quel che si astrae dal successo pratico o dal piacere sentito, e quindi intendere la verità come un mezzo, un mezzo esterno, a quel fine. E che cosa, possiamo udire, potrebbe essere più evidente ed intelligibile di questo? È, lo ammetto, pressoché chiaro quanto la concezione precedente per la quale la verità si limitava a copiare le cose, e forse questa insinuazione può essere di cattivo augurio. Ma in primo luogo domandiamoci riguardo al nostro fine: è esso noto oppure ignoto? Se è ignoto, come potremmo sapere che vi è un fine a cui giova un certo mezzo? E, se è noto, che cosa andiamo dicendo allora di questa conoscenza? È vera? O possiamo metterla in discussione? Se noi conseguissimo una verità intorno al nostro fine, quell'*intorno* significherebbe forse null'altro che un semplice giovare? Per conto mio non so come si debba rispondere a queste precise domande, ma in generale non mi è dato di vedere come si possa sostenere una verità che sia staccata dalla conoscenza, o una conoscenza che sia staccata dalla realtà; e detto questo devo passare ad un'altra difficoltà che inerisce alla concezione in esame. La verità è stata considerata come *semplice* mezzo per un fine, e naturalmente si è inteso dire che la verità è realmente il mezzo. Ma qui sorge subito una ben nota difficoltà. Il fine, siamo tutti d'accordo, in un certo senso detta i mezzi; ma d'altra parte il fine, come riteniamo di solito, deve scegliere quei mezzi che sono realmente possibili. Per conseguenza, dato il fine, abbiamo l'abitudine di vagliare i mezzi ad esso idonei. In breve, dobbiamo attentamente considerare

se i mezzi suggeriti siano realmente tali. Ma, ecco allora che abbiamo conoscenza e verità e realtà, tutte quante certamente in relazione con l'unico fine reale, sebbene esterne ad esso e in apparenza più o meno indipendenti. In altre parole cominciammo col dire: «La verità è nulla oltre quello a cui giova», ed abbiamo finito con lo spiegare che: «La verità è quello che di fatto e in verità giova». Quando in un caso offerto sorge il dubbio su questo fatto e la verità, in apparenza si risponde appellandoci a qualcos'altro che al fine. È cosa ovvia constatare quanto sia inammissibile qualsiasi appello del genere; tuttavia quando lo respingiamo, ci pare di escludere ogni verità intorno al nostro mezzo, proprio come prima ci pareva di non aver alcuna conoscenza intorno al nostro fine.

Un rimedio che viene prescritto, se intesi rettamente, consiste nel gettare a mare tutte le idee preconcette sulla verità e la realtà. Verità sarebbero allora le idee che si sentono in un certo modo e che predominano in una mente o in una serie di menti, e qualsiasi ulteriore domanda intorno alla loro verità sarebbe priva di senso. Potreste invero chiedere dal punto di vista psicologico se v'aggrada come mai esse predominino, ma, per qualsiasi via siano giunte al predominio, la loro verità sarà sempre la stessa. Anche se noi due siamo in disaccordo, entrambi per ora possediamo la verità e, se tu discuti con me e mi persuadi, questo è un primo modo d'accordarci. Ma, se tu preferisci percuotermi la testa, ciò, per quel che concerne la verità, fa proprio lo stesso, salvo che ora v'è verità non in due teste ma in una

sola. E riguardo all'esserci una qualsiasi altra verità *intorno* a tutto questo stato di cose, o per farla breve una qualsiasi altra verità assolutamente al di sopra del puro prevalere, la nozione stessa sarebbe ridicola. E, se tu lo negassi, non faresti che confermarlo, dal momento che la tua negazione (beninteso vera) dovrebbe per giunta essere falsa, dato che è vera solo perché di fatto ha prevalso. E se tu avessi bisogno di un'altra prova, potresti forse dimostrare tutto questo con un ragionamento per assurdo. Perché o questa concezione è valida, oppure la teoria della copia è davvero la verità intorno alla verità; però siccome la teoria della copia non potrà applicarsi, come conseguenza inevitabile quest'altra è vera. Ma non c'è nessuno, credo, il quale sia pronto ad accettare il nostro risultato senza le debite riserve.

Sarebbe facile, proseguendo, mettere in luce come il medesimo errore fondamentale, palesandosi sotto altre forme, s'avvolga in dilemmi fra loro contrastanti. Ma i limiti di questo scritto mi inducono a passar oltre. La separazione della realtà dalla conoscenza e della conoscenza dalla verità in una qualsiasi forma si presenti deve essere abbandonata. E l'unica via per uscire dal labirinto è quella d'accettare l'alternativa che rimane. L'unica nostra speranza sta nel farci coraggio e nel far nostro il risultato che la realtà non è al di fuori della verità. L'identità della verità, conoscenza e realtà, quali che siano le difficoltà che tale concezione rechi con sé, deve ritenersi come necessaria e fondamentale. O per lo meno

siamo stati costretti a scegliere fra questa concezione e il nulla.

Qualsiasi conclusione del genere, lo so bene, per molti motivi verrà respinta come mostruosa. L'ultima cosa che la verità pretenda, sentirò dire, è proprio quella di essere attualmente il reale, ovvero di possederlo fisicamente. Sebbene si possa discutere a fondo questa questione, secondo il mio giudizio si può esporre e fissare in breve il suo punto cruciale. La verità, si obietta, non è lo stesso che la realtà. Bene, se così fosse, presumo che vi sarebbe fra loro una differenza. E questa differenza, lo comprendo, non dovrebbe essere contenuta nella verità. Ma, se così fosse, allora è chiaro che per la mia mente la verità dovrebbe fino a questo punto essere difettosa. In che modo, mi chiedo, potrebbe la verità sulla realtà essere qualcosa di meno o qualcosa di più della realtà, senza per questo cessare di essere verità? L'unica risposta, per quel che mi è dato di vedere, è questa: la realtà ha qualcosa che non è un contenuto possibile della verità. Ma qui sorge immediatamente il dilemma che già prima causò la nostra rovina. Abbiamo conoscenza e verità di un tale elemento esterno finché è noto, ma qualora fosse ignoto, non avendone conoscenza, per me equivarrebbe al nulla. Da una parte dividere la verità dalla conoscenza sembra impossibile, ma d'altra parte andare oltre la conoscenza sembra assolutamente privo di significato.

Se vogliamo avanzare, dobbiamo accettare una volta per tutte l'identificazione della verità con la realtà. Non dico di concludere che non ci debba essere in alcun senso una qualsiasi differenza fra

loro. Ma dobbiamo, senza sollevar dubbi e senza guardare all'indietro, seguire la linea direttiva del nostro nuovo principio. Dobbiamo, cioè, accettare quale diritto della verità il non essere giudicata dal di fuori. Dobbiamo asserire senza esitare che la verità, se venisse pienamente appagata, e fosse perfetta in se stessa, sarebbe essa medesima nel senso più pieno l'intero e assoluto Universo. Nell'attenerci al massimo grado a questa esigenza propria della verità, dobbiamo tentare, noi e la verità assieme, di giudicare la verità secondo la norma che le è propria.

Tenterò in primo luogo di far vedere in che cosa consista questa norma. Lo scopo della verità è quello di essere e di possedere la realtà in una forma *ideale*. Questo significa in primo luogo che la verità deve includere senza alcun residuo la totalità di ciò che in un qualsiasi senso è dato, e significa inoltre che la verità è tenuta ad includerlo in un modo intelligibile. La verità non è appagata finché non possediamo tutti i fatti e non li comprendiamo perfettamente. Ma noi non possiamo comprendere alla perfezione il materiale dato finché non lo abbracciamo tutto quanto in armonia, in un modo tale, cioè, da non essere internamente e di continuo sospinti ad unificarlo in maniera diversa e migliore. La verità non è appagata, in altre parole, finché non è onninclusiva ed unica.

Ma quando giudichiamo la verità secondo la norma che le è propria, la verità viene meno in modo lampante.

I) In primo luogo i suoi contenuti non possono farsi intelligibili da un capo all'altro e inte-

ramente. Un dubbio invero può sollevarsi, se i suoi contenuti non possono appagarci almeno parzialmente, ma è questione che qui non è il caso di discutere. È ovvio infatti che una rilevante quantità di fatti rimane infine inesplicabile. Tu devi eternamente ripetere che le cose stanno così, sebbene non intenda perfettamente come o perché, mentre d'altro canto non puoi percepire che non hai affatto bisogno di un come o di un perché. In breve, tu te ne resti con congiunzioni grossolane proprio là dove vai in cerca di connessioni, mentre questa esigenza sembra far parte della tua stessa natura. II) Nel venir meno al suo scopo, la verità nuovamente non riesce ad includere tutti i fatti dati, e pare perciò che qualsiasi inclusione completa di tale natura sia anche secondo il suo stesso principio irraggiungibile.

a) Da una parte la sentita immediatezza dell'istante resta ancora e sempre al di fuori e, se non ci fosse dato di sentirla diversamente, coglieremmo proprio in ciascun istante la differenza che corre fra il conoscente e la sua verità.

b) D'altra parte i fatti a noi dinanzi nello spazio e nel tempo restano pur sempre incompleti. Come, adunque, la verità potrebbe abbracciare l'intero passato e futuro sensibile? La verità potrebbe comprenderli (lo dite forse?) e così includerli *idealmente*. Bene: ma se la verità potesse farlo, — cosa che per conto mio non ritengo possibile — la verità tuttavia non includerebbe questi fatti *fisicamente*. Il fatto ideale e il fatto sensibile saranno ancora diversi, e questa differenza che resta al di fuori è la condanna della verità anche come ideale. In breve, ancora una

volta siamo incappati nel vecchio dilemma. Abbiamo, cioè, un elemento dato che per nessun verso ci è possibile includere nella verità, mentre d'altra parte, se lo lasciamo fuori, la verità diventa immediatamente mancante. Perché invero non pare sensato sforzarsi di sostenere che quel che resta al di fuori è irrilevante.

Con questo risultato pare a prima vista che abbiamo fatto fallimento, ma forse possiamo scoprire che la cosa sta altrimenti e che il nostro apparente insuccesso ci ha invece portati vicini al successo. Perché, mentre stavamo cercando la connessione esistente fra la verità e la realtà, scoprimmo per prima cosa che nessuna connessione estrinseca è possibile. Allora risolvemmo di considerare la verità come se fosse lo stesso che la realtà, ma trovammo che, intesa così, la verità non rispondeva allo scopo. Tuttavia proprio a questo punto s'apre la strada che porta al successo. La verità falliva perché e in quanto non poteva diventare ciò che desiderava di essere, e ricevere nel contempo adeguate assicurazioni circa la sua natura. La verità esigeva di identificarsi con una totalità individua e onninclusiva. Ma tale totalità, quando passiamo ad esaminarla, scopriamo che è l'Universo e tutta la realtà. E quando non ci restò altro che vedere come mai la verità non riuscisse, come verità, a raggiungere il suo scopo particolare, ci si fecero palesi proprio le caratteristiche differenze della verità e della realtà. Nel trascorrere nella realtà, e nel cessare per tale modo di essere pura verità, la verità non va oltre il suo stesso fine, né manca di attuarsi. Per con-

seguenza, dato che è lo stesso che la realtà, e, nel contempo, diversa dalla realtà la verità può cogliere essa medesima la sua identità e la sua differenza. Ma se è così, pare che abbiamo finalmente raggiunto la soluzione del nostro problema.

II

LA NATURA GENERALE DEL GIUDIZIO

Il giudizio, in senso stretto, non esiste dove non v'è conoscenza di verità e falsità; e, poiché la verità e la falsità dipendono dalla relazione delle nostre idee alla realtà, non puoi avere un giudizio propriamente detto senza idee. E forse fin qui è ovvio. Ma andando avanti non lo resta altrettanto. Noi non soltanto non siamo in grado di giudicare prima di far uso di idee, ma, rigorosamente parlando, non possiamo giudicare se non le usiamo *come* idee. Dobbiamo farci consapevoli che esse non sono delle realtà, che sono *mere* idee, segni di un'esistenza altra da sé. Le idee non sono idee finché non sono simboli, e, prima di fare uso di simboli, non possiamo giudicare.

Siamo avvezzi al detto: « Questo non è nulla di reale, non è che una mera idea. » Ma noi rispondiamo che un'idea, la quale si trovi nel mio capo e sia uno stato della mia mente, è un fatto innegabile quanto un qualsivoglia oggetto esterno. La risposta è per noi familiare quasi quanto il detto, e il mio rammarico è che in fin dei conti

diventi troppo familiare. Ad ogni modo in Inghilterra siamo stati per troppo tempo in una attitudine psicologica. Ammettiamo per vero e come un dato di fatto che le idee siano fenomeni al pari delle sensazioni e delle emozioni; e, considerando questi fenomeni come fatti psichici, abbiamo tentato (non chiederò con quale successo) di distinguere fra idee e sensazioni. Anzi intenti a questo, abbiamo bellamente dimenticato in che modo la logica faccia uso di idee. Non abbiamo visto che nel giudizio un fatto non *è* mai esattamente quello che *significa*, né può significare quello che è; e non abbiamo imparato che, ovunque abbiamo verità o falsità, utilizziamo il significato e non l'esistenza. Oggetto della nostra asserzione non è mai il fatto qual è nelle nostre teste, ma qualcosa d'altro che quel medesimo fatto significa. E se un'idea *fosse* trattata come una realtà psichica e considerata per se stessa come un fenomeno attuale, non rappresenterebbe in tal caso né la verità, né la falsità. Allorché ne facciamo uso nel giudizio, deve venire attribuita a qualcosa lungi da sé. Se non è l'idea *di* una certa esistenza, allora, nonostante la sua accentuata attualità, il suo contenuto è soltanto «una mera idea». È un qualcosa che, visto in relazione alla realtà cui alludiamo, è assolutamente nulla.

Per fini logici le idee sono simboli, e non sono altro che simboli. A rischio di dire cose ovvie, prima di procedere oltre devo tentare di spiegare che cosa sia un simbolo. In tutto ciò che è possiamo distinguere due lati: I) esistenza e II) contenuto. In altre parole percepiamo sia *che* è, sia *quale* è. Ma nel simbolo, qualunque cosa sia, ab-

biamo pure un terzo lato, la sua significanza, ovvero ciò che esso *significa*. Non abbiamo bisogno d'insistere sopra i primi due aspetti, dato che per il momento non c'interessano i problemi metafisici in essi impliciti. Perché un fatto esista, saremo d'accordo, deve pure essere qualche cosa. Non è reale a meno che non abbia un carattere per cui si diversifichi o si distingua da altri fatti. Questo carattere, che lo rende quello che è, costituisce per noi il suo contenuto. Prendiamo ad esempio una percezione ordinaria qualsiasi. Il complesso di qualità e relazioni che ha in sé costituisce il suo contenuto, o quello che è; e, nel riconoscerlo, riconosciamo pure, e per giunta, *che* è. Un fatto di qualsiasi specie deve possedere questi due lati dell'esistenza e del contenuto, e per ora non diciamo altro.

Ma vi è una classe di fatti che possiede un terzo lato diverso e aggiunto ai primi due. Questi fatti hanno un significato; e per *segno* intendiamo appunto qualunque fatto che sia usato con un significato speciale. Tale significato può essere parte del contenuto originario, o può essere stato scoperto od aggiunto con un allargamento posteriore. Ma questo non ha alcuna importanza. Prendete una cosa qualsiasi che possa stare in luogo di qualche altra, e voi avrete un segno. Oltre all'esistenza propria e al suo contenuto particolare, ha pure questo terzo aspetto. Così ogni fiore esiste ed ha le sue qualità particolari, ma non hanno tutti quanti un significato. Alcuni invero nulla significano, altri invece generalmente stanno in luogo della specie che rappresentano, altri ancora suscitano speranza o risvegliano sentimenti

d'amore. Ma il fiore non può mai *essere* in se stesso ciò che *significa*.

Un simbolo è un fatto che sta in luogo di qualche altra cosa, e con questo, possiamo dire, ad un tempo perde e guadagna, si degrada e s'esalta. Nel venire usato come un simbolo rinunzia alla individualità e all'indipendenza. Ciò che importa non è che proprio *questa* rosa o questo non-ti-scordar-di-me, e nessun altro, sia stato scelto. Noi lo offriamo, o lo prendiamo, in virtù del suo significato; e quello può risultare vero o falso quando già da gran tempo il fiore non esiste più. La parola muore mentre viene formulata ma il suono particolare della mera pulsazione non aveva alcun valore per le nostre menti. La sua esistenza si perdeva nella parlata e nella sua significanza. La carta e l'inchiostro sono fatti unici e con qualità ben definite. Non vi sono altri fatti nel mondo che siano precisamente la stessa cosa. Ma, nel leggere non afferriamo la carta o l'inchiostro, ma ciò che rappresentano; e finché stanno soltanto in luogo di questo, la loro esistenza particolare viene completamente trascurata. Un fatto preso come simbolo cessa pertanto di essere fatto. Non si può più dire che esista per virtù propria, la sua individualità si perde nel suo significato universale. Non è più un sostantivo, ma diventa l'aggettivo che risulta vero di un altro sostantivo. Ma, d'altra parte, il cambiamento non è del tutto in perdita. Col sommergere la sua qualità particolare in un significato più ampio, può uscire da sé e stare in luogo di altri. S'infiltra ed esercita la sua influenza su un mondo nel quale diversamente non potrebbe penetrare. La carta e l'in-

chiostro tagliano la gola agli uomini, e il rumore d'un respiro può scuotere il mondo.

Possiamo riassumere in breve il punto essenziale. Un segno è qualsiasi fatto che abbia un significato, e il significato consiste di una parte del contenuto (originario o acquisito), che, ritagliato e fissato dalla mente, si considera prescindendo dall'esistenza del segno. [1]

Il giudizio propriamente detto è l'atto che riferisce un contenuto ideale (riconosciuto come tale) ad una realtà oltre l'atto. Questo pare forse più scabroso di quello che effettivamente sia.

Il contenuto ideale è l'idea logica, il cui significato è stato per l'appunto definito. Viene riconosciuto come tale, quando ci è noto che, per se stesso, non è un fatto ma un aggettivo vagante. Nell'atto dell'asserzione lo trasferiamo e lo uniamo con un sostantivo reale. E percepiamo, in pari tempo, che la relazione così posta non è creata dall'atto, né semplicemente risulta vera in esso o per sua prerogativa, ma è reale indipendentemente e oltre l'atto medesimo.

Se per esempio consideriamo il serpente di mare, fin qui ne abbiamo soltanto un'idea e non ancora un giudizio. Cominciamo col chiedere: Esiste? Indaghiamo se « esso esiste », se sia realmente vero, o soltanto un'idea. Quindi avanziamo e formuliamo il giudizio: « Il serpente di mare esiste. » Per compierlo che cosa abbiamo fatto? La risposta è questa: abbiamo qualificato il mondo reale con l'aggettivo del serpente di mare, ed ab-

[1]) *The Principles of Logic*, London, 1883, pp. 2-4.

biamo pure riconosciuto che, anche prescindendo dal nostro atto, il mondo è così qualificato. Un giudizio è per noi vero, quando il suo enunciato è qualcosa di più che un'idea, vale a dire è un fatto o è di fatto. Non intendiamo dire, naturalmente, che come un aggettivo del reale l'idea permanga un indefinito universale. Il serpente di mare, se esiste, è un individuo determinato; e, se ci fosse nota la verità intera, saremmo in grado di stabilire esattamente in che modo esiste. Nuovamente, quando nell'ora del crepuscolo dico: Quello è un quadrupede, qualifico la realtà, che ora appare nella percezione, con questo universale, mentre il quadrupede attuale è, naturalmente, assai di più di quattro gambe e una testa. Ma, asserendo l'universale, non intendo escludere la sua peculiarità che mi è ignota. Una ignoranza parziale non rende la mia conoscenza fallace, fuorché per sbaglio non asserisca quella conoscenza come incondizionata e assoluta.

« Gli angoli di un triangolo sono forse uguali a due angoli retti? » « Dubito che sia così. » « Affermo che è così. » In questi esempi abbiamo il medesimo contenuto ideale; l'idea enunciata è la relazione di eguaglianza fra gli angoli di un triangolo e due angoli retti. L'affermazione, o il giudizio, consiste nel dire: Questa idea non è una mera idea, ma è una qualità del reale. L'atto attribuisce il fluttuante aggettivo alla natura del mondo, e, in pari tempo, mi dice che già vi era contenuto.

In questa descrizione del giudizio vi sono due punti che si possono notare subito. Il lettore avrà

osservato che per noi il giudizio asserisce *una* idea, o contenuto ideale, e che non facciamo alcuna menzione del soggetto e della copula. La dottrina più diffusa, d'altra parte, ci spiega invece che abbiamo sempre *due* idee, e che una è il soggetto. Io dissento profondamente da questa concezione.

I) Non è vero che ogni giudizio abbia due idee. Possiamo dire al contrario che tutti ne hanno soltanto una. Noi prendiamo un contenuto ideale, una totalità complessa di qualità e relazioni, vi introduciamo divisioni e distinzioni, e chiamiamo questi prodotti idee separate con relazioni fra loro. E questo è indiscutibile. Ma ciò che è discutibile è il negare che il tutto dinanzi alla nostra mente sia un'unica idea; ed implica un grave errore nel suo stesso principio. Le relazioni fra le idee sono esse medesime ideali. Non costituiscono le relazioni psichiche di fatti mentali. Esse non esistono fra i simboli, ma si verificano nel simboleggiato. Fanno parte del significato e non dell'esistenza. E il tutto nel quale sussistono è ideale, e per tale modo un'unica idea.

Prendete un esempio molto semplice. Noi abbiamo l'idea di un lupo e la riteniamo un'idea. Immaginiamo che il lupo mangi un agnello; allora diciamo: Vi sono due idee, o tre, o forse anche di più. Forse perchè la scena non ci si presenta come un tutto? Certamente no, ma perché nel tutto esistono delle distinzioni, e quei raggruppamenti di attributi che siamo soliti di fare. Ma se, proseguendo per questa via, neghiamo la unicità di ogni idea che ne abbracci altre, scopriremo che il lupo stesso è qualunque cosa tran-

ne una cosa sola. Esso è la sintesi di una quantità di attributi, e, alla fin dei conti, scopriremo che non v'è idea la quale non possa ammettere in sé qualche distinzione. Scegliete allora quello che preferite: Non vi sono idee uniche, tranne le idee di quelle qualità che sono troppo semplici per avere *qualche* aspetto distinguibile, e ciò significa che non vi sono idee affatto — oppure: Qualsiasi contenuto la mente consideri come un tutto, per quanto ampio o piccolo esso sia, semplice o complesso, è un'unica idea, e le sue molteplici relazioni sono comprese in un'unità.

Noi saremo sempre in errore se non teniamo presente che le relazioni entro il contenuto d'un significato qualsiasi, comunque complesso, non sono tuttavia relazioni fra esistenze mentali. Vi è un lupo e un agnello. Il lupo mangia forse l'agnello? Il lupo mangia l'agnello. Abbiamo qui una relazione suggerita o asserita fra un lupo e un agnello, ma la relazione non è (se posso usare la parola) una *fattiva* connessione tra gli eventi nella mia testa. Ciò che si intende non è una congiunzione psichica di immagini. Proprio come l'idea del lupo non è l'intera immagine del lupo, né l'idea dell'agnello l'agnello immaginato, così l'idea della loro sintesi non è la relazione come esiste nella mia immaginativa. In quella scena che il mio significato simboleggia vi sono particolari che scompaiono nell'idea universale, e che non sono pensati, né richiesti, né tanto meno asseriti.

Ridicendo la medesima cosa: l'immagine è un segno, e il significato non è che una parte del tutto, che viene separata dal resto e dalla sua esistenza. In questo contenuto ideale, vi sono grup-

pi e riunioni di qualità e relazioni, che rispondono a nomi, verbi e preposizioni. Ma questi vari elementi, sebbene abbiate ragione di distinguerli, non hanno validità all'infuori dell'intero contenuto. Quest'ultimo è unica idea, che contiene tutte le idee che siete indotti a formare in esso; perché qualunque cosa venga fissata dalla mente come un tutto, per quanto semplice o complesso, non è che un'unica idea. Ma, se è così, l'antica superstizione che il giudizio consista nell'accoppiamento di un paio di idee deve venire abbandonata.

Passo ora II) all'altro lato di questo stesso errore: la dottrina che nel giudizio un'idea sia il soggetto, e che il giudizio ne riferisca un'altra a questa. Possiamo notare subito due punti essenziali. *a*) Nel « lupo che mangia un agnello » la relazione è la medesima, sia che affermi, neghi o dubiti o chieda. Non è quindi probabile che la *differentia* del giudizio si possa trovare in ciò che esiste all'infuori di ogni giudizio. La *differentia* verrà trovata in ciò che diversifica il contenuto, oggetto di asserzione, dal contenuto che viene semplicemente suggerito. Cosicché, se fosse vero che in ogni giudizio un'idea costituisce il soggetto dell'asserzione, tale dottrina si troverebbe lontana dall'essenza stessa della questione, e forse sarebbe del tutto irrilevante. Ma *b*) la dottrina è erronea. « B segue A », « A e B coesistono », « A e B sono uguali », « A è a sud di B » — in questi esempi sono negletti proprio quei fatti che possono avere valore per la dottrina in esame. Non è cosa naturale il considerare A o B come il soggetto e il residuo come predicato. E, quando l'esi-

stenza viene immediatamente asserita o negata, come in: « L'anima esiste », o, « Vi è un serpente di mare », oppure, « Non vi è nulla qui », le difficoltà della teoria saranno ancora più grandi.

In ogni giudizio v'è bensì un soggetto del quale il contenuto ideale viene asserito, ma questo soggetto evidentemente non può appartenere al contenuto o trovarvisi dentro, perché, in tal caso, non sarebbe altro che l'idea attribuita a se medesima. Vedremo appunto che il soggetto dei nostri giudizi non è mai un'idea, ma la stessa realtà. [1])

Per quanto tenue sia la speranza, dobbiamo rivolgerci a quella dottrina secondo la quale il giudizio è il riferimento d'un contenuto ideale al reale che appare nel tempo e nello spazio, con cui si ha un immediato contatto nella presentazione, ma che non può essere limitato ad un esempio momentaneo. Il dato è unico non per la sua qualità, come evento temporale o quale fenomeno nello spazio; è unico perché *è dato* e non per un determinato carattere. Per il riferimento della nostra serie al reale, quale appare in modo immediato entro questo punto di contatto, o mediatamente nell'elemento continuo con questo punto, tale serie si fa esclusiva. Ci si può forse concedere di esprimere la stessa cosa in maniera diversa col dire: è soltanto « questo » che è reale, e l'idea sarà sufficiente quanto alla « immediatezza », ma non potrà mai dare « questo ».

Tutto ciò che ci è dato, tutti gli eventi psichici, siano essi sensazioni, o immagini, o riflessioni, o

1) *Principles*, pp. 10-14.

sentimenti, o idee, o emozioni — ogni fenomeno possibile che possa essere presente — è « questo » ed ha « immediatezza ». Ma lo stampo di unicità e singolarità gli proviene dal primo e non dai secondi. Se noi distinguiamo gli aspetti della esistenza e del contenuto e mettiamo da un lato *che* qualcosa è, e dall'altro lato *quale* è, allora l'immediatezza si trova entro il contenuto, ma « questo » non vi si trova. Esso è il semplice segno della mia relazione immediata, del mio incontro diretto col mondo reale nella presentazione sensibile. Non starò qui a chiedere come « questo » venga riferito all'esistenza, quanto sia vero del fatto attuale, e quanto soltanto della mera apparenza; se è o sia unicamente *per me.* Ma una cosa è certa, che noi troviamo l'unicità nel nostro contatto con il reale, e che non la troviamo in alcun altro luogo. Questa singolarità che s'accompagna alla presentazione e che costituisce ciò che chiamiamo « questo », non è una *qualità* di quel che è dato.

Ma l'immediatezza d'altro canto appartiene al contenuto, ed è il carattere generale di ogni apparenza nello spazio o nel tempo. L'immediatezza, se v'aggrada, possiamo chiamarla peculiarità. Ogni cosa che ci è data è, anzitutto, attorniata e immersa in un particolareggiato complesso di innumerevoli relazioni con altri fenomeni nello spazio o nel tempo. Nella sua qualità interna troviamo nuovamente una distinzione di aspetti, che possiamo ancora sottilmente distinguere, ma non possiamo mai essere sicuri di averli totalmente esauriti. E le relazioni interne dei suoi elementi costitutivi nello spazio o nel tempo sono di nuovo in-

definite. Non ne veniamo mai a capo. Pare che questa peculiarità ci si faccia innanzi con la forza; e che noi da un capo all'altro la percepiamo qual è, e che in nessun senso la facciamo o la modifichiamo. E questa peculiarità è ciò che costituisce l'immediatezza.

Ma una simile particolarità nello spazio o nel tempo, una simile natura esclusiva è, infine, soltanto un carattere *generale.* Essa si trova nel contenuto e non dà l'esistenza. Contrassegna la specie ma non raggiunge la cosa. Astratta da « questo » è meramente ideale, e, prescindendo da « questo », le idee come noi le conosciamo non possono pervenire all'unicità. L'ammontare dell'immediatezza che un evento possiede non potrà escludere l'esistenza di eventi di identica natura in altre serie simili. Tale esclusione si trova tutta entro la specie, e ciò che è unicamente di questa specie è semplicemente tale e non può essere « questo ».

In ogni giudizio, in cui analizziamo il dato e dove, come soggetto, collochiamo il termine « questo », non è un'idea che sia realmente il soggetto. Dicendo « questo » noi *usiamo* un'idea, e quell'idea è e deve essere universale; ma ciò che *intendiamo,* e non riusciamo ad esprimere, è il nostro riferimento all'oggetto che viene dato come unico.[1]

Un giudizio è relativamente universale quando il soggetto è un individuo determinato o una collezione di individui. È universale, perché il soggetto rappresenta l'identità della diversità interna che gli è propria. In « Cesare è malato », non

[1]) *Principles,* pp. 64-66.

si afferma che Cesare non sia altro che malato; egli costituisce il legame comune di molteplici attributi, e per conseguenza è universale. Ma questo giudizio è relativo, perché Cesare è un uomo fra altri uomini; e, se lo considerate tale, egli pure è particolare.

Un giudizio che sia *particolare* in modo assoluto non può esistere. Avrebbe un soggetto completamente delimitato e rinchiuso nel predicato. E un simile giudizio, se esistesse, non sarebbe nemmeno un giudizio. Perché ovviamente non direbbe null'altro del soggetto o del predicato che quello che sono. « Questo è questo » si può considerare come l'esempio più fedele.

Un giudizio particolare *relativo* si ha quando il soggetto è questo o quel singolo o collezione. È la stessa cosa del giudizio universale relativo, ma visto da un altro lato della sua natura. Il soggetto esclude tutti gli altri individui, e così è particolare; ma entro di sé ha una diversità, e così è universale. Egli possiede attributi diversi dal predicato e può venire considerato entro un altro contesto. Per tale modo ci serve come termine medio nel ragionamento, come ben si vede nella terza figura del sillogismo. [1]

[1] *Ib.*, pp. 178-179.

III

L'ILLAZIONE

Il sillogismo non può conservarsi più oltre, o si può conservare soltanto in una forma tale per cui non è più sillogismo. L'unico mezzo che ci resti per preservarlo è quello di prendere posizione sulla terza figura. « Gli attributi di un unico soggetto sono correlativi » diverrà allora l'assioma dell'illazione. È evidente che tutte le relazioni di attributi si possono considerare come fondate in un soggetto. Non c'è e non potrebbe esserci una illazione qualsiasi che non si possa ricondurre a questo assioma, poiché tutto quel che in qualche guisa viene congiunto si può considerare come relato entro qualche soggetto.

Vedremo in seguito come si effettui questa riduzione. Per il nostro intento è ora sufficiente porre in rilievo come in molti casi tale riduzione non possa compiersi senza far uso di procedimenti che incuterebbero orrore alla logica conservatrice, e per la quale non sarebbe valida la violenza di cui fanno uso. A meno che « soggetto ed attributo » non siano usati in un modo che è del tutto ignoto alla logica tradizionale, l'assioma

non consegue una validità universale, perché non s'applica a tutte quelle relazioni che intercorrono fra due o più soggetti. « Due piani sono in accordo con un unico diapason e quindi l'uno è in accordo con l'altro. » Ma in questo esempio, fuorché i termini non siano liberamente manipolati, non potete mostrare che ci sia un unico soggetto con i suoi attributi. [1)]

Ogni illazione ha in sé due elementi; è in primo luogo un processo, e in secondo luogo un risultato. Il processo è un'operazione di sintesi; assume i suoi *data* e con una costruzione ideale li combina in un tutto unico. Il risultato è la percezione di una nuova relazione entro quell'unità. Noi principiamo con determinate relazioni di elementi; in virtù dell'identità di due o più di questi elementi uniamo le loro relazioni in una costruzione unica, e in quella percepiamo una nuova relazione di questi elementi. Ci sono dati termini fra loro congiunti; noi operiamo su queste congiunzioni e le raccogliamo in un tutto; e la conclusione è la percezione di due termini in relazione, che non erano relati prima dell'operazione. Così il processo è una costruzione e il risultato una intuizione, mentre l'unione di entrambi è una dimostrazione logica.

La dimostrazione in logica non è totalmente diversa da qualsiasi altra forma di dimostrazione; la prova è soltanto *un* genere di dimostrazione. Sembra tuttavia generalmente che i logici non siano consci di questo fatto. Allorché il matema-

1) *Principles*, p. 231.

tico « dimostra » una conclusione, lo studioso di logica non si trova a suo agio, sebbene non possa negare che la conclusione sia provata. Ma l'inquietudine diventa protesta e aperta rinunzia allorché presenzia alla « dimostrazione » dell'anatomico. Egli rabbrividisce internamente all'empia asserzione che « questo che ora ho in mano mia » sia « dimostrato ». Ma le sue pene non sono finite; un ignorantissimo professore di cucina lo annienta coll'annunciare pubblicamente la « dimostrazione » di una frittata dinanzi ad occhi femminili.

Ma credo che lo studioso di logica non abbia un vero motivo per litigare nemmeno col cuoco. Perché la dimostrazione non è che un porre in evidenza o un constatare; e se la conclusione di un'illazione viene vista e per tal modo si può attestare, così pure lo può un nervo o ancora una frittata. È perfettamente inutile negarlo, il compito dello studioso è quello di distinguere l'illazione da altre specie di dimostrazione.

Quando in un fatto consueto si può vedere qualche risultato che viene messo in evidenza, non ci sarebbe forse nessuno che ardirebbe chiamarlo una « dimostrazione ». Non è che un puro percepire o un'osservazione. Si ha una dimostrazione allorché, per vedere il risultato, ci occorre anzi tutto manipolare i fatti; allorché tu attesti entro e in virtù di una *preparazione*, si dice in tale caso che tu dimostri. Ma se la preparazione sperimenta all'esterno, se modifica ed ordina i fatti esterni, allora la dimostrazione non è un'*illazione*. È una illazione quando la preparazione è *ideale*, quando il riaccomodamento che spiega il fatto ignoto è un'operazione che si compie nelle nostre teste.

Vedere e, se ci aggrada, per giunta mostrare una nuova relazione di elementi in una costruzione logica costituisce la dimostrazione nel senso voluto dal ragionamento.

In che consiste questa preparazione mentale? Esige in primo luogo certi *data;* deve avere due o più connessioni di elementi, A — B B — C C — D; e queste sono le premesse. Occorre pure che queste premesse siano giudizi attuali o suggeriti, e ciò che essi asseriscono o suppongono deve comporsi di connessioni logiche del contenuto. Perchè se i *data* consistessero di un grezzo materiale sensitivo, o fossero pure immaginazioni, il risultato sarebbe a sua volta sensitivo o semplicemente immaginario; sarebbe un effetto psicologico, ma non una conseguenza logica. Le premesse sono fin qui due o più giudizi, e l'operazione su questi *data* consiste nel connetterli in un tutto. Noi li colleghiamo in modo che essi non siano più separati, ma appaiano una costruzione unica, un tutto individuo. Così invece di A — B, B — C dobbiamo avere A — B — C. [1]

Noi sappiamo che un'illazione è una costruzione ideale, e che la realtà di questa costruzione dipende dalla sua unità; se la costruzione non è individua è fittizia. Ma come potrebbe una costruzione qualsiasi avere un'unità, se non la tenesse unita un punto in comune? E come potrebbe un punto qualsiasi essere comune, se non fosse uno e il medesimo in entrambe le premesse? È ovvio che se il problema proposto fosse quello

[1]) *Principles,* pp. 235-236.

di scoprire la relazione che intercorre fra S e P per mezzo della loro comune relazione a M, e se per ipotesi S — M e M — P dovessero considerarsi separati, un avanzamento sarebbe impossibile, a meno che in entrambe le premesse M fosse il medesimo. Dati S — M^1 e M^2 — P non potresti fare alcuna costruzione, perché non avresti modo di passare da M^1 a M^2. Il dorso della tua illazione sarebbe ora spezzato e le estremità non apparterrebbero più a nessun principio individuale. A meno che M in entrambi i casi sia assolutamente il medesimo, tu non puoi porre S e P in relazione fra loro.

Se noi siamo disposti ad abbandonare la superstizione della copula e ad ammettere nel giudizio una diversità di relazioni, possiamo dire che in una illazione ogni coppia di premesse deve avere un termine identico, e che, se non fosse il medesimo, non ci potrebbe essere alcuna illazione.

È ovvio che, se mettiamo da parte i nostri pregiudizi e consideriamo la questione puramente in se stessa, tu non puoi argomentare sulla base della mera *somiglianza.* Sarebbe in tutti i casi erroneo; « A è simile a B, e B a C, e quindi A rassomiglia a C », è una illazione viziata dal di dentro, e se anche non è necessario che sia sempre di fatto sbagliata, costituisce tuttavia un errore logico. In pratica credo che tutti quanti dobbiamo ammetterla. Ma un'illazione basata su null'altro che sulla somiglianza non è assolutamente valida; è sicuramente ambigua e probabilmente falsa.

Somiglianza e identità non si dovrebbero mai confondere, perché la prima si riferisce propria-

mente ad una impressione generale. La similarità è una relazione percepita fra due termini che implica e si basa su una parziale identità. Se diciamo che A e B sono simili, si deve ritenere che essi abbiano qualcosa di identico. Ma noi non specifichiamo questo punto di identità, e nel momento in cui lo facciamo siamo già oltre la mera somiglianza. Se A e B per esempio hanno entrambi polmoni o branchie essi sono fin qui la stessa cosa, e, in base e a motivo di questa parziale identità, ci si possono presentare come in generale simili. Ma a questi aggiungi l'affermazione ulteriore « B e C sono simili ». Se qui riduciamo la somiglianza ad una parziale identità *possiamo* trovare ancora una volta che qui il punto in comune è costituito dal possesso di polmoni o branchie, e in base a ciò possiamo seguitare ad argomentare che A e C (gli estremi) sono simili. Ma ciò che attualmente pone A e C in relazione fra loro non è affatto una generale somiglianza. Se tutto quel che sapevate era che B rassomigliava a C, il punto di identità sarebbe tutt'altro che specificato, e nel fatto potrebbe essere, non che entrambi abbiano polmoni o branchie, ma che ciascuno abbia un occhio o la libertà del volere. In questo caso sebbene ciascuna coppia abbia la sua particolare somiglianza interiore, tu non potresti inferire la omogeneità di A rispetto a C.

E se come risposta mi si dice che questo non ha importanza, e che non s'applica allorché la somiglianza sia esatta, posso soltanto replicare che io sto aspettando, ed ho aspettato per anni, che mi si dica che cosa s'intende per « esatta somi-

glianza ». « A e B non sono la medesima cosa, ma sono esattamente simili, quindi tutto quel che è vero di B deve essere vero di A ». Ma che cosa può significare? Nel caso di alcuni gemelli potrebbe essere giusto punire uno per l'altro, e non dovremmo più darci la briga di identificare i criminali. Se un quadro è « esattamente simile » ad una persona, allora se uno non è morto l'altro sarà in vita. Se il lancio d'una pietra è « esattamente simile » ad altro del genere posso supporre che la medesima cosa si troverà contemporaneamente in due luoghi; e non sarebbe una pura metafora se in taluni casi si dice che il padre sopravvive nei suoi figli, sebbene i figli possano poi mancare di sopravvivere al padre. Ma è vano ricercare queste frivole conseguenze; il significato che « esattamente simile » ha per la mia mente non è altro che « parzialmente il medesimo » oppure « identico in qualche punto o in più punti ». La somiglianza è sempre una relazione percepita sul fondamento di una parziale identità. In una pura similarità generale l'identità è indefinita, mentre la somiglianza è più speciale e deve per lo meno in parte venire determinata; ma quando la similarità viene detta « esatta » ciò significa per me che v'è un punto ben determinato o più punti, rispetto ai quali l'identità è completa. E se la somiglianza *non* implicasse una identità, ogni illazione che vi si basa sarebbe viziata. Poiché in pratica tutti quanti sarebbero disposti ad ammettere che è viziata, non capisco come sia possibile pensare che in teoria abbia un diverso carattere.

Sono veramente ansioso di penetrare (se mi è possibile) e di discutere il significato che i nostri

« pensatori d'avanguardia » possano avere attribuito alla « somiglianza » o alla « similarità ». Ma sono nuovamente costretto a dire quel che ho già detto altrove alcuni anni fa.[1] Fino a quando i nostri « pensatori d'avanguardia » si limiteranno a cantare la vecchia canzone che hanno imparato e che i padri hanno loro insegnato, è ben poco probabile che il suo significato venga discusso, né possono rammaricarsi se li si tratta come privi di reale significato.

Una costruzione da premesse date non è possibile a meno che ciascuna coppia di premesse non abbia un punto in comune. E questo punto in comune deve essere un termine identico. Così in « A — B, B — C quindi A — B — C », il B in ciascuna premessa non deve essere semplicemente simile, ma deve essere assolutamente il medesimo. Ma qui, dopo avere evitato un errore, corriamo il pericolo di compierne un altro di opposta natura. Perché se è erroneo dire che B non è il medesimo, è egualmente erroneo negare che sia differente.

Questo può sembrare misterioso ma in realtà è molto semplice. Se B in entrambe le premesse fosse identico in un modo tale da non avere una differenza di nessun genere, allora, è ovvio, entrambe le premesse dovrebbero essere identiche, oppure la loro differenza non riguarderebbe B. Ma in ciascuno di questi casi l'illazione sarebbe sparita. Se le premesse non sono altro che l'identica loro ripetizione l'illazione è priva di significato, e se le differenze in esse contenute non han-

[1] *Ethical Studies*, p. 151. (N. di Bradley).

no per B alcun valore è chiaro che non si può fare alcuna costruzione, dato che, se B è il centro, non ha né *radii* né circonferenza. Un'identità che non sia una sintesi di differenze è evidentemente inerte e totalmente inutile.

B è il medesimo in mezzo alla differenza, e sebbene differente è il medesimo, perché è un contenuto ideale, il prodotto di un'astrazione, che appare entro e viene differenziato da due distinti contesti. In quanto è l'unico contenuto B è assolutamente ed interamente il medesimo; in quanto è un membro di connessioni diverse ha in comune con esse una differenza. E il processo dell'illazione si fonda interamente su questo duplice aspetto; infatti è perché B è differente e tuttavia il medesimo che le sue differenze si possono porre in relazione fra loro. Se non fosse differente non ci sarebbe nulla da connettere, ma se non fosse il medesimo non ci sarebbe alcuna connessione. L'illazione riposa sull'assunzione che, se il contenuto ideale è il medesimo, allora le sue differenze costituiranno i *radii* di un unico centro. In altre parole se B è il medesimo, ciò che è vero di lui in un contesto è vero pure in un altro. [1]

Se la dottrina sulla copula e i termini che il sillogismo nutre così teneramente è in verità insostenibile, il sillogismo tuttavia è nel vero allorché esige che ci sia una identità nel ragionamento. Il termine medio è un'identità che collega le differenze, ed essendo una tale identità il termine medio è un universale. In questo punto di nuovo

[1] *Principles*, pp. 260-263.

il sillogismo è nel vero. Perché sebbene la premessa maggiore sia solo una superstizione, se ha da esserci una illazione, almeno una delle premesse dovrebbe essere universale. Abbiamo qui di nuovo una condizione necessaria per il ragionamento. Infatti se una delle premesse non fosse universale, come potrebbero avere entrambe una comune identità? Il termine B deve essere condiviso da ambedue le premesse: esso costituisce un unico contenuto in due contesti differenti. Ma, poiché in tale modo è universale, per lo meno una delle due promesse deve avere lo stesso carattere. [1]

Tutto dipende dal come consideriamo le premesse con cui incominciamo. Se ad esempio abbiamo certi spazi e li combiniamo, oppure due soggetti e li confrontiamo, allora si potrebbe dire che nell'operazione intermedia l'unità sia importata dal di fuori. E sarebbe così, se tu erroneamente ritenessi che gli spazi o i soggetti così come appaiono si trovino effettivamente in una indipendenza assoluta. Ma in tal caso non riusciresti a fonderli nemmeno con l'ausilio di qualche meccanismo. Il vero punto di partenza è lo spazio totale come viene qualificato da questi punti in relazione, la comune realtà che appare in entrambi i soggetti, l'unico numero intero ideale in cui esiste come frazione qualsiasi numero dato, la sottostante totalità che si presenta come complessa e che soltanto in grazia di una astrazione si mostra con un predicato più semplice. Questo

[1]) *Principles*, pp. 269-270.

soggetto *implicito* è quello che regge il cambiamento arrecatovi dal nostro processo. E serve pure come un centro d'attività nel processo stesso.

Con gli spazi ed i numeri questa seconda verità è evidente. Ma anche negli altri casi, come nel confronto, possiamo verificare la medesima regola. Noi cominciamo con A e B, e li confrontiamo allo scopo di trovare la relazione che fra loro intercorre. Ma al centro di questa sintesi deve esserci una qualità comune ad entrambi che viene sentita come fondamentale, e questa base comune era già implicita nel nostro punto di partenza. Tu puoi invero deciderti a paragonare fra loro due termini prima di sapere in qual punto particolare siano paragonabili; ma non puoi compiere l'effettivo confronto se prima i termini non siano stati inconsciamente concepiti sotto un unico aspetto. Così la realtà appare, non semplicemente come due termini, ma come un soggetto avente un attributo o raggruppamento di attributi, che viene dato unitamente a due serie separate di qualità. E nel risultato questa base diviene esplicita attraverso la sua stessa attività. Qui come dappertutto possiamo dire che il soggetto reale, implicito al principio, ed attivo nel mezzo, si manifesta da ultimo con uno sviluppo di qualche relazione o qualità latente che rivendica quale attributo. E così, in un certo senso, il movimento del soggetto è realmente un autosviluppo.[1)]

[1)] *Principles*, pp. 453-454. ,

IV

LA VALIDITÀ DELL'ILLAZIONE

La nostra illazione può essere valida, se valida ha da avere il senso di *conclusiva*; la conseguenza può seguire ed essere vera, se le premesse non sono false. Ma che dovremo rispondere qualora ci venisse chiesto se il nostro ragionamento sia vero in realtà e valido rispetto al fatto da un capo all'altro del suo processo? Non è sufficiente replicare che sicuramente alla fine si mostra vero. Perché l'inizio e il viaggio potrebbero entrambi trovarsi in una regione di comoda falsità; e la domanda impellente, dalla quale non ci si può più difendere, si rivolge proprio a questa fatale debolezza. Se la verità fosse il duplicato ideale del fatto, potremmo noi dire che il processo del nostro ragionamento è verità? Possiamo forse arrischiarci d'affermare che le nostre operazioni mentali equivalgono a qualche processo attuale nelle cose? L'esperimento ideale sarebbe parallelo ad un movimento nell'universo ideale? Il nostro ragionamento, ben lo sappiamo, deve conformarsi ai fatti, ma non basta. Potremmo chiamarlo l'espressione letterale di quei fatti? La rifles-

sione è forse nient'altro che il doppione di un cambiamento, di cui mostra caratteristica dopo caratteristica in un elemento corrispondente? Oppure è un processo indiretto, che sfocia in un quadro, ma che, considerato a metà, non potrebbe venire riconosciuto? Possiamo nutrire dubbi se il fine, allorché lo conseguiamo, sia una copia; e possiamo a maggior ragione dubitare se il mezzo stesso sia un copiare, o in un qualsiasi senso un duplicato.

Il problema va così enunciato: nel nostro ragionamento un *datum* patisce una trasformazione; subendo un cambiamento s'appropria di tutto, o per lo meno di una parte del nuovo risultato. Forseché la realtà li trasforma all'unisono? Mostrano forse i fatti in se medesimi modificazioni analoghe a quelle della serie che si manifesta nel nostro argomento? Sarebbe questo il caso, oppure, se non fosse sempre così, potrebbe *sempre* verificarsi in qualche argomento possibile? [1]

Il nostro ragionamento deve sfociare in un giudizio; il nostro impulso naturale è di credere che le idee siano divise e congiunte proprio come le cose che conosciamo. Ma già vedemmo che questa opinione non può venire verificata in nessuna maniera. Nessuno dei nostri giudizi ipotetici, disgiuntivi e negativi può invero rappresentare i fatti. Se la verità fosse una copia, non ci resterebbe forse nulla di vero, tranne la classe dei giudizi categorici. Ma, ricercando quest'ultimi, non riusciamo affatto a scoprirli, finché ci atteniamo alla serie dei fenomeni. Tutte le nostre verità

[1]) *Principles*, pp. 521-522.

consuete, ogni singola affermazione che siamo in grado di fare sul corso degli eventi, si mostrano infine ipotetiche. Noi cerchiamo invano di penetrare entro i fatti; restiamo sempre con un estratto artificioso ed un frammento ottenuto col mutilare le cose. E questo prodotto non coglie la verità per due motivi. Da una parte tralascia dettagli che avrebbe dovuto copiare, dall'altra dipende da peculiarità che di per sé non esistono. Comunque lo consideriate, si mostra ipotetico, e gli elementi che unisce non hanno un'effettiva esistenza.

Questo insuccesso è un sintomo della nostra malattia logica, una debolezza non passeggera, né localizzata nella sua area, ma profondamente radicata nel sistema stesso. Perché tanto il giudizio quanto l'illazione, se hanno da esserci, debbono entrambi essere *discorsivi*; essi hanno da fare con idee. Ma le idee non esistono, e non potrebbero esistere, se esistenza significa presenza nella serie dei fenomeni. Non intendo semplicemente insistere sull'ovvia conseguenza che una cosa non può essere contemporaneamente in due luoghi. Non intendo dire che le idee, poiché sono nel mio capo, non possano nel contempo trovarsi al di fuori di esso. Intendo dire assai più di questo. Né fuori del mio capo, né entro, è mai possibile che le idee abbiano una qualche esistenza; perché l'idea è un contenuto, il quale, essendo universale, non è un fenomeno. L'immagine nel mio capo psicologicamente esiste, e all'esterno il fatto ha una esistenza particolare, in quanto ambedue sono eventi. Ma l'idea non avviene, e non può aver posto nella serie. È un contenuto mutilo che, come ta-

le, non può pretendere d'essere qualcosa di più d'un aggettivo. E le funzioni, che hanno a che fare con queste irrealtà, non è possibile che possano riprodurre il flusso degli eventi.

Questa natura discorsiva del giudizio e del ragionamento è fatale alla loro pretesa di copiare l'esistenza. Il processo dell'illazione non può mai essere vero, ed il risultato non può mai rappresentare il fatto. Ma non perderemo tempo con obiezioni di minore portata che distruggono forme più deboli di pensiero logico, e passeremo subito all'esempio più forte. Anche quando sembra che il termine medio sia conforme alla causa, e la conclusione mostri l'effetto attuale, tuttavia anche qui il movimento nella mente non equivale al movimento dei fatti; le premesse non possono esibire le condizioni, e la conclusione è diversissima dalla conseguenza nel tempo.

Nella nostra illazione abbiamo dapprima gli elementi separati, poscia segue la loro unione con il risultato che ne emana. Ma gli elementi che si presentano nel corso dei fenomeni non sono affatto degli esseri isolati. Non possono esistere ciascuno di per sé. Si possono invero trovare separati l'uno dall'altro, ma nessuno che sia separato e staccato da ogni altra esistenza. Tuttavia questo contesto, che li fa reali come eventi, e senza il quale essi non potrebbero apparire nella serie, viene senza pietà allontanato nel nostro esperimento mentale. E così, quel che usiamo in quella sintesi ideale, non è che una preparazione artificiosa. Noi operiamo con il contenuto e non con l'esistenza. I nostri elementi non sono nulla nel mondo fuorché aggettivi, ed aggettivi di cui non

riusciamo ad enunciare i sostantivi corrispondenti. Noi invero li trattiamo come se fossero attuali, e li attribuiamo tutti quanti alla realtà ultima; ma la realtà, nel senso in cui abbiamo scelto al presente di considerarla (nel senso di un essere che esiste entro la serie dei fenomeni), si rifiuta di provare l'esistenza dei nostri elementi. Li sostiene solo ipoteticamente ed in base a condizioni che non abbiamo potere di effettuare.

E poiché non è vera la separazione degli elementi, così pure la loro unione e costruzione risultano fittizie. Non solleverò di nuovo un'obiezione precedente, sebbene qui, lo ammetto, abbia importanza in proporzione contraria. Se le *nostre* menti non operassero per via di una costruzione, le premesse ben difficilmente si riunirebbero per conto loro; e potremmo noi dire che, nel movimento che avviene all'esterno, vi sia alcunché di simile ad una attività corrispondente? Vogliamo supporre che a questa domanda venga data una risposta tale da favorire la pretesa della nostra illazione circa la verità. Ma, sia pure così, il movimento nella nostra mente rimane discorsivo simbolico ed astratto. Anche se i fatti si riunissero proprio secondo il principio medesimo col quale uniamo i nostri elementi ideali, non potrebbero tuttavia riunirsi proprio nell'identico modo. Il reale sarebbe ancora diviso dall'unione mentale da una differenza insormontabile. La sintesi dei fatti può essere in parte identica alla nostra costruzione mentale; ma alla fine diverge, perché sempre ha molto di più che noi non siamo assolutamente in grado di rappresentare. Non possiamo esibire in un qualsiasi esperimento quell'enorme

peculiarità del contesto sensitivo, quella nube di particolari che avviluppa la presa di contatto con gli eventi attuali. Possiamo invero dire che abbiamo l'essenziale; ma la scusante non fa che ripetere l'accusa addotta contro di noi. È proprio perché abbiamo *meramente* l'essenza, che non ci è stato possibile di conseguire una copia dei fatti. L'essenza non vive nella serie degli eventi; non è una cosa che esista fra altre. Se la realtà fosse la catena dei fatti che accadono, allora l'essenza sarebbe una creatura che vive unicamente nel pensiero che l'ha generata. Come non poteva essere reale, così non può essere vera. La nostra costruzione è falsa quanto lo erano le nostre premesse separate.

La nostra conclusione ben difficilmente si troverà in una condizione migliore. Generata da falsità non può essere illegittima fino al punto di mostrarci alla fine le caratteristiche del fatto. La malattia paterna ancora guasta la sua sostanza. Astratta e simbolica essa mutila i fenomeni; non può mai darci quel tessuto di relazioni, non può mai riprodurre quelle fibre aggrovigliate che danno vita alle presentazioni del senso. Offre invece un tracciato privo di ombreggiature e senza uno sfondo, un estratto remoto ed incolore di idee, un preparato che si basa esclusivamente sulla dissezione e fa ricordare il coltello, un risultato che, se gli eventi sono realtà, non è altro che irreale.

Non c'è logica che sfugga a questa condanna. Se ricorriamo a quel tipo, scoperto o supposto, in cui sembra che il reale ed il logico siano completamente una cosa sola, se infine perveniamo al

processo dialettico non possiamo tuttavia sfuggire al punto essenziale della obiezione. Perché, se il punto di partenza da cui prendiamo le mosse fosse reale di per sé, se fosse effettivamente così come in un primo tempo ci si presenta, quale scusa idonea potremmo addurre per lasciarlo? Perché mai dovremmo correggerlo e completarlo, se fosse vero? Tu puoi dire che un'analoga modificazione e correzione è proprio il corso attuale della realtà genuina, ma io confesso che per la mia mente codesta soluzione non rappresenta altro che un insuccesso. Se tu ritenessi che l'elemento, con il quale hai iniziato, si trovava già separato di per sé nel campo della realtà e che entro quel vuoto ha cominciato a svilupparsi, allora per conto mio tutta la questione si perderebbe nell'oscurità. Ma se tu ammettessi che un movimento ha luogo in virtù dell'azione del sistema totale, allora dovremmo sicuramente aggiungere che, separato e in se medesimo il nostro elemento *non* era reale. Tanto il suo isolamento quanto la sua successiva evoluzione avevano luogo in un universo completo, e fuori di quell'universo non sarebbero stati altro che inesistenze. Ma, se è così, il nostro processo non è che parzialmente vero. Dipende da condizioni che tralascia di enunciare; non corrisponde all'operante realtà.

Tanto il nostro punto di partenza quanto il nostro procedere e la mèta provvisoria alla quale giungiamo non possono costituire la verità del mondo attuale. Se li considerate per se stessi, ben difficilmente possono essere qualcosa di più del nostro modo di pensare. La nostra conoscenza e la realtà non saranno mai un'unica cosa, sino a

che nelle nostre menti l'Universo cosciente di sé non si ricerchi attraverso tutte quante le sue produzioni e non si comprenda nella totalità dei suoi particolari. Se poi quello stato fosse raggiunto e quella speranza adempiuta, è dubbio se in tal caso la nostra conoscenza sarebbe logica, e se potrebbe ancora assumere la forma di un processo discorsivo. [1]

A meno che il pensiero non stia in luogo di qualcosa che si trova al di là della mera intelligenza, e « pensare » non si adoperi con qualche singolare implicanza, che non faceva parte del significato del termine, un perdurante scrupolo ci vieta tuttora di credere che la realtà possa essere puramente razionale. Può darsi che derivi da un difetto insito nella mia metafisica, come da una debolezza della carne che persiste ad accecarmi, ma la nozione, secondo la quale l'esistenza potrebbe identificarsi con l'intendere, m'appare fredda e spettrale quanto il più desolante materialismo. Che la gloria di questo mondo sia infine apparenza rende il mondo più glorioso, se sentiamo che esso è l'effige di qualche splendore più pieno; ma la cortina sensibile non è che un inganno ed una truffa, se nasconde qualche movimento incolore di atomi, qualche trama spettrale di impalpabili astrazioni, oppure un ballo celestiale di categorie prive di vita. Anche se siamo trascinati a conclusioni di tale natura, non possiamo tuttavia abbracciarle. *I nostri principi possono essere veri, ma non sono realtà.* Essi non *formano* quella Totalità che s'impone alla nostra devozione,

[1]) *Principles*, pp. 525-529.

più di quanto qualche minuta dissezione di brandelli umani non *sia* quella calda e palpitante bellezza della carne che i nostri cuori trovarono deliziosa.

Ma, sia pure così, un risultato è certissimo. Se queste pagine non hanno errato dal principio alla fine, v'è per lo meno una cosa che possiamo respingere senza timore. Non c'è monismo facile e a buon mercato che possa reggere ad una indagine rigorosa sulla natura della Logica. Le serie parallele del senso e del pensiero, i fenomeni presentati da una semplice osservazione e un ragionamento che risalga la catena delle presentazioni, ambedue le serie si possono respingere nella regione delle illusioni. Se il legame delle apparenze potesse in qualche modo apparire, se concepibilmente la loro successione potesse venir data come un fatto, tuttavia sicuramente la logica non potrebbe mai riprodurle, né fornirci un verace duplicato ed una copia. Il desiderio di comprendere il nostro Universo come la duplice crescita e la rivelazione di un unico principio dipende da un genuino impulso filosofico. Ma ben difficilmente sarà appagato se non usiamo molta pazienza ed una critica sempre vigile, e non lo sarà mai se cominciamo con una cieca acquiescenza verso i più grossolani pregiudizi del pensiero popolare. [1]

[1] *Principles*, pp. 533-534. Fine del libro.

V

QUALITÀ E RELAZIONI

Possiamo prendere l'esempio familiare di un pezzetto di zucchero. Questo è una cosa, ed ha proprietà, aggettivi che la qualificano; è, per esempio, bianco, duro e dolce. Lo zucchero, diciamo, è tutto questo; ma ciò che può realmente significare l'espressione è sembra dubbio. Una cosa non è alcuna delle sue qualità, se consideri questa qualità per se stessa; se «dolce» fosse lo stesso che «semplicemente dolce», la cosa evidentemente non sarebbe dolce. E, di nuovo, in quanto lo zucchero è dolce non è bianco o duro; perché queste proprietà sono tutte distinte. Né, ancora, può la cosa essere tutte le sue proprietà, se le consideri ciascuna separatamente. Lo zucchero non è evidentemente la mera bianchezza, la mera durezza e la mera dolcezza; perché la sua realtà consiste in qualche modo nella sua unità. Ma se, d'altra parte, ricerchiamo ciò che vi possa essere nella cosa fuori delle sue diverse qualità, siamo sconcertati ancora una volta. Non possiamo scoprire alcuna unità reale che esista all'infuori di queste qualità, o, di nuovo, che esista in esse.

Ma è forse la nostra insistenza sull'aspetto dell'unità che ha generato confusione. Lo zucchero non è, naturalmente, la mera pluralità dei suoi differenti aggettivi; ma perché mai dovrebbe essere qualcosa di più che le sue proprietà in relazione? Allorché «bianco», «duro», «dolce» e il rimanente coesistono in una certa maniera, qui è sicuramente il segreto della cosa. Le qualità sono e sono in relazione. Ma quando lasciamo stare le locuzioni, navighiamo in un mare di guai. «Dolce», «bianco» e «duro» sembrano ora i soggetti sui quali stiamo dicendo qualche cosa. Ma non predichiamo certo l'uno dell'altro; perché qualora tentassimo di identificarli, farebbero subito resistenza. In questo sono interamente incompatibili, e fin qui del tutto contrari; in apparenza, dunque, una relazione deve venire asserita di ciascuno. [1]

La nostra conclusione in breve sarà questa. La relazione presuppone la qualità, e la qualità la relazione. Ciascuna non può essere qualcosa né insieme con l'altra, né separatamente dall'altra; ed il circolo vizioso nel quale si volgono non è la verità circa il reale.

1. - *Le qualità sono nulla senza le relazioni.* Nel cercare di porre in evidenza la verità di questa enunciazione, non darò alcuna importanza ad un numero considerevole di prove. Tali prove, offerte dalla psicologia, vorrebbero dimostrare come le qualità mutino col cambiare della relazione. Le differenze che percepiamo in molti casi sembra proprio che siano state così create. Ma non

[1] *Appearance and Reality*, pp. 19-20.

m'appellerò ad un tale argomento, poiché non vedo come potrebbe provare la totale inesistenza di qualità originarie e indipendenti. La linea della dimostrazione attraverso la necessità del contrasto per la percezione, secondo la mia opinione, è stata spinta al di là dei limiti logici. Quindi, per quanto queste considerazioni abbiano certo una importanza per il nostro problema, non ritenendole necessarie preferisco qui trascurarle.

Possiamo avanzare verso la conclusione nel modo seguente. Insisto: tu non puoi mai trovare qualità senza relazioni. Tutte le volte che le consideri così, esse sono rese tali, e continuano ad esserlo in virtù di una operazione che già implica una relazione. La loro pluralità acquista per noi tutto il suo significato attraverso le relazioni; e supporre che nella realtà sia diversa è cosa del tutto insostenibile. Svolgerò questo assunto in modo più particolareggiato.

Trovare qualità senza relazioni è sicuramente impossibile. Nel campo della coscienza, anche quando facciamo astrazione dalle relazioni di identità e di differenza, esse non sono mai indipendenti. Una qualità si trova unitamente ad una altra ed è a essa relativa, di fatto lo è sempre a più di una. Non ci porgerà aiuto il richiamarci ad uno stato dello spirito più basso ed indistinto, ove in un unico sentire sono impliciti molti aspetti. Io ammetto l'esistenza di tali stati senza alcuna relazione, ma nego assolutamente che vi sia la presenza di qualche qualità. Perché se questi aspetti sentiti, finché sono meramente sentiti, hanno da chiamarsi qualità propriamente dette, lo sono unicamente dal punto di vista di uno spetta-

tore estraneo. Per lui infatti sono dati *come* aspetti, vale a dire unitamente a relazioni. In breve, se tu fai ritorno ad un mero sentire ancora tutto in un solo blocco, non hai né relazioni né qualità; ma se vieni a ciò che è distinto, trovi subito le relazioni.

Ora presumo che ci si risponda in questi termini. Anche se le qualità propriamente dette, ci diranno, non si potessero scoprire a prescindere dalle relazioni, ciò non sarebbe una effettiva confutazione della loro esistenza separata; poiché noi possiamo benissimo distinguerle e considerarle per se stesse. Per questa percezione si richiede certamente un'operazione da parte delle nostre menti; perciò, fin qui come voi dite, ciò che è differente deve essere distinto, e, per conseguenza, riferito. Ma questa relazione non appartiene effettivamente alla realtà; essa ha esistenza soltanto per noi, e come un mezzo per acquistare conoscenza. Ma la distinzione, con tutto ciò, si basa su differenze nel mondo attuale; e queste differenze permangono anche quando le nostre relazioni sono svanite o sono state rimosse.

Ma una risposta di questo genere dipende dalla separazione del prodotto dal processo, e questa separazione non pare sostenibile. Le qualità, in quanto distinte, sono tali in virtù di un'azione che si ammette implichi sempre una relazione. Esse sono dunque così poste, e, quel che più conta, sono proprio così mantenute, sicché tu non puoi mai ottenere un prodotto che stia separato dal suo processo. Tu dirai, il processo è forse non essenziale. Ma questa conclusione appunto deve essere provata, ed è semplicemente mostruoso as-

sumerla senz'altro. Tenterai di provarla con una analogia? Per molti intenti è possibile sia accettare sia far uso dell'esistenza di processi e di relazioni che non toccano in modo speciale l'intima natura degli oggetti. Ma in ultima analisi il problema verte sulla possibilità stessa di una tale distinzione fra interno ed esterno, e circa al porre l'interno come assolutamente indipendente da ogni relazione. Le operazioni mentali come il confronto, che presuppongono in ciò che viene paragonato qualità già esistenti, non potrebbero in alcun caso provare che queste qualità non dipendono affatto da relazioni. Ma non posso credere che questa vertenza abbia da decidersi con una analogia, perché il nocciolo della questione è, in breve, questo. Vi è un'operazione che, eliminando una parte di ciò che è dato, presenta l'altra parte sotto forma di astrazione; senza tener conto di questa perdurante astrazione non si potrebbe conseguire il risultato. Se poi tu non avessi un'ulteriore informazione, non potrei capire perché mai si dovrebbe porre il risultato come un fatto anche senza il processo. Il peso dell'asserzione incombe per intero su colui che afferma, ed egli non riesce affatto a sostenerlo. L'argomento che nella percezione una qualità deve essere data per prima e anteriormente alle altre, e che perciò non può essere relativa, non è nemmeno degno di menzione. Che cosa è più naturale che le qualità ci si presentino sempre in qualche congiunzione e non mai isolate?

Possiamo andare oltre. Non soltanto l'ignorare il processo è proprio una cosa insostenibile — anche se per equivoco fosse ritenuta vera — ma è

evidente che induce in errore. Perché il risultato ha internamente il carattere del processo; la molteplicità delle qualità non può, in una parola, venire conciliata con la loro semplicità. La loro pluralità dipende da una relazione, e senza quella relazione non sarebbero distinte. Me se non sono distinte, non sono nemmeno differenti, e quindi non sono qualità.

Non intendo tuttavia dire che una qualità senza alcuna differenza sia in tutti i sensi impossibile. Per quel che m'è dato di sapere, possono esserci creature la cui vita consiste, rispetto a sé, in un unico ed intero sentire; gli argomenti addotti contro una tale possibilità a mio giudizio non hanno alcun valore. E se tu avessi bisogno di chiamare questo sentire una qualità, appaga pure il tuo desiderio; ma allora ricordati che l'intera questione non ha importanza. Perché nessuno pretende che l'universo sia o non sia una qualità in questo senso; il problema qui verte unicamente sulle qualità. In un universo limitato ad un unico sentire non soltanto non ci sarebbero qualità, ma non ci potrebbe essere neppure una sola qualità, come diversa da altre e distinta da relazioni. Il nostro problema è in realtà questo: se una relazione sia essenziale alle differenze.

Abbiamo visto che effettivamente le due non si trovano mai separate. Abbiamo visto che la separazione a mezzo di un'astrazione non fornisce la prova di un reale isolamento. Ora dobbiamo insistere, per farla breve, che ogni isolamento implica una separazione, e così una relazione, e per conseguenza, se fosse reso assoluto, sarebbe discrepante in se medesimo. Perché, fa' attenzione,

le qualità *A* e *B* devono essere diverse da ciascuna altra; e, se è così, quella differenza deve trovarsi in qualche luogo. Se essa si trova, in qualche grado o, fino a un certo punto, fuori di *A* o di *B*, abbiamo subito una relazione. Ma, d'altra parte, come potrebbe esserci una differenza ed una alterità? Se abbiamo in *A* una alterità simile, allora all'interno di *A* dobbiamo distinguere la qualità sua propria e la sua alterità. Se così fosse, il problema non ancora risolto si ripresenterebbe in ciascuna qualità, e dividerebbe ciascuna in due qualità in relazione fra loro. In breve, una diversità senza una relazione sembra una parola priva di significato. Non sarebbe una risposta il ribattere che qui non è in discussione una pluralità rigorosamente intesa. Sono proprio convinto dell'opposto, ma in tutti i modi, se lo desideri, limitiamoci d'ora in poi alla distinzione e alla differenza. Io fondo la mia argomentazione su ciò, che se non vi sono differenze non vi sono nemmeno qualità, poiché tutto dovrebbe trovarsi in un solo modo. Ma, se v'è una qualsiasi differenza, allora questa implica una relazione; perché senza una relazione non ha alcun significato; non è che una mera parola e non un pensiero; e nessuno la riterrebbe un pensiero, se, nonostante le sue proteste, non vi introducesse una relazione. Questo è il punto sul quale tutto sembra imperniarsi: è mai possibile pensare delle qualità senza pensare caratteri distinti? È mai possibile pensarle senza qualche relazione fra loro, sia esplicita, sia inconsciamente fornita dalla mente che cerca soltanto di comprendere? Le qualità senza una relazione avrebbero forse qualche significato

per il pensiero? In quanto a me, sono sicuro che non l'abbiano.

Una conferma la trovo nella riuscita disastrosa del tentativo più perfetto di costruire un sistema su questa base logica. Non è troppo dire che il contenuto di tutto quanto l'universo diventa qualcosa molto simile ad una illusione impossibile. I Reali sono separati e semplici, semplici oltre ogni credere, se non hanno neppure il sospetto di non essere tali. Ma la nostra vita feconda, d'altronde, sembra che sia dovuta alla loro persistenza in seguito ad una immaginaria guarigione da un inspiegabile pervertimento. In queste ambigue connessioni, che pare formino il mondo, essi non hanno alcuna parte reale; essi stanno al di sopra ed immoti come stelle nel firmamento — se soltanto vi fosse un firmamento.

2. - Abbiamo scoperto che le qualità, considerate senza relazioni, non hanno un significato intelligibile. Purtroppo, considerate unitamente ad esse sono del pari inintelligibili; perché non possono, anzitutto, essere completamente risolte nelle relazioni. Puoi invero insistere che senza distinzione nessuna differenza rimarrebbe, ma, con tutto ciò, le differenze non spariranno nella distinzione. Per quanto si riducano press'a poco ad essa, non possono da lei essere totalmente costituite. Io insisto ancora che per il pensiero ciò che non è relativo è nulla; ma, d'altra parte, aggiungo che il nulla non potrebbe venir riferito, e che sarebbe semplicemente impossibile trasformare le qualità in relazione in mere relazioni. Dato che il fatto par costituito da entrambe, tu puoi insi-

stere, se t'aggrada, che è formato così dall'una come dall'altra. Ma se intendi dire che l'altra non sia necessaria e che le relazioni possano in certo qual modo creare i termini su cui poggiano, allora questo tuo significato è per me del tutto inintelligibile. Per quanto mi è dato di vedere, le relazioni devono dipendere dai termini, così come i termini dalle relazioni. Il parziale insuccesso, ora evidente, del metodo dialettico sembra appunto connesso a qualche equivoco su questo punto.

Per conseguenza le qualità devono sussistere, e devono *pure* essere in relazione. V'è dunque una diversità in ciascuna qualità; e questa diversità ha un duplice carattere in quanto fonda la relazione e in quanto è da essa costituita. Può venire considerata ad un tempo come condizione e risultato, e il dubbio verte circa al come la qualità possa combinare questa varietà; perché deve combinarla e tuttavia non ci riesce. *A*, qual è, in parte è fatto, in parte non è fatto dalla relazione; e questi aspetti differenti non sono ciascuno l'altro, né, di nuovo, l'uno o l'altro è *A*. Se chiamiamo i suoi diversi aspetti a e α, allora *A* è parzialmente ciascuno d'essi; come a è la differenza sulla quale la distinzione si fonda, mentre come α è la distinzione che risulta dalla connessione. *A* in certo qual modo è effettivamente ambedue gli aspetti in quanto $A\ (a - \alpha)$. Ma *senza* far uso di una relazione è impossibile predicare questa varietà di *A*; e, d'altra parte, *con* una relazione interna l'unità di *A* sparisce e i suoi contenuti si dissolvono in un processo di distinzione che non ha fine. *A* anzitutto diviene a in relazione con α, ma questi termini sono anch'essi irrimediabilmente

separati. Noi abbiamo ottenuto, oltre la nostra intenzione, non un semplice aspetto ma una nuova qualità *a*, la quale pure si trova in una relazione; e quindi (come già vedemmo rispetto ad *A*), il suo contenuto deve essere molteplice. Come facente parte della relazione essa medesima è a^2, mentre come risultante dalla relazione è α^2; essa dunque unisce, e tuttavia non può effettivamente unire, questi aggettivi. Per farla breve siamo guidati da un principio di scissione, che non può portarci ad alcun termine. Ogni qualità in relazione, per conseguenza, ha una diversità nella sua propria natura, e questa diversità non può venire immediatamente asserita della qualità. Quindi la qualità deve scambiare la sua unità con una relazione interna; ma in tal modo resi liberi i diversi aspetti, poiché ciascuno a sua volta è qualcosa in relazione, devono anche essere qualcosa oltre. Questa diversità è fatale all'unità interna di ciascuno; essa richiede una nuova relazione e così avanti senza alcun limite. In breve, le qualità in una relazione si sono mostrate inintelligibili quanto le qualità separatamente considerate. Il problema ci ha sconcertato sotto l'uno e l'altro aspetto.

3. - Possiamo facilmente pervenire al medesimo dilemma dal lato delle relazioni; poiché queste non sono intelligibili nè con le loro qualità, né senza di esse. In primo luogo, una relazione senza termini sembra una mera parola; e pare quindi che i termini debbano essere qualcosa oltre la loro relazione. Per lo meno, per ciò che mi riguarda, una relazione che in qualche modo faccia precipitare termini che prima non c'erano, op-

pure una relazione che si possa ottenere in certo qual modo senza termini, e con nessuna differenza salvo gli estremi di una linea di connessione, è in realtà un'espressione priva di significato. Per la mia mente è una falsa astrazione, ed è cosa che si contraddice in modo lampante; e temo che dovrò lasciare la questione a questo punto. Siccome rimango senza informazioni, e non mi è dato di scoprire con le mie orecchie alcun frammento d'armonia, debbo per forza concludere che gli altri sono parzialmente sordi. Per conseguenza dobbiamo dire che la relazione senza qualità è men che nulla.

Tuttavia come la relazione possa stare alle qualità è perfettamente inintelligibile. Se la relazione è niente rispetto alle qualità, allora esse non sono affatto in relazione; ma, se fosse così, già lo vedemmo, esse non sarebbero più qualità e la loro relazione sarebbe una cosa immaginaria. Ma se la relazione dovesse essere qualcosa rispetto alle qualità, allora è evidente che sarebbe necessaria una *nuova* relazione che le congiunga. Perché è poco probabile che la relazione possa essere il mero aggettivo di uno dei termini o di entrambi, o, per lo meno, una tale relazione sembra insostenibile. Così, essendo qualcosa in se stessa, se non implicasse una relazione con i termini, in che modo comprensibile riuscirebbe ad essere alcunché nei loro confronti? Ma qui di nuovo siamo sospinti nel turbine di un processo senza uscita, poiché siamo costretti a scoprire senza posa nuove relazioni. Gli anelli sono uniti da un anello, e questo elemento d'unione è un anello, il quale pure ha due estremità; e ciascuna di queste

richiede un nuovo anello per venire congiunta con il precedente. Il problema consisteva appunto nello scoprire in che modo la relazione possa stare rispetto alle sue qualità; e questo problema appare insolubile. Se ritieni che la connessione sia una cosa solida, devi far vedere, e tuttavia non ci riesci, come gli altri solidi vengano congiunti; ma se la consideri come una specie d'intermediario o di atmosfera incorporea, essa non è più una connessione. Tu scoprirai, in questo caso, che l'intero problema circa la relazione delle qualità (perché certamente *sono* in relazione in qualche maniera) si ripresenta ora fuori di essa proprio nell'identico modo. Riassumendo, la relazione originale è divenuta una cosa immaginaria, ma, nel farsi tale, non ha eliminato alcun elemento del problema.

Cercherò ora di porre un termine a queste discussioni. Sarebbe facile, per quanto inutile, prolungare le varie argomentazioni con ulteriori ramificazioni e sottigliezze. In quanto a me il tentativo di anticipare le obiezioni del lettore sarebbe probabilmente vano; e quindi, stando così le cose faccio punto. La conclusione a cui sono portato è dunque che un metodo relazionale del pensiero — che muova dal meccanismo dei termini e delle relazioni — deve dare apparenza e non verità. Esso è un ripiego, un espediente, un mero compromesso pratico, necessario bensì, ma infine del tutto insostenibile. Dobbiamo considerare la realtà come molteplice e in pari tempo ritenerla una, ed evitare la contraddizione. Abbiamo bisogno di dividerla, ovvero di considerarla, quando ciò ci aggradi, come indivisibile; di procedere

quanto desideriamo nell'una o nell'altra di queste direzioni, e di fermarci quando ci torna comodo. Noi vi riusciamo, ma soltanto col chiudere gli occhi, che, se fossero lasciati aperti, ci condannerebbero; oppure con una perpetua oscillazione e un continuo spostarsi della base logica, sì da voltare le spalle a quell'aspetto che desideriamo di ignorare. Ma allorché codeste incongruenze sono messe assieme, come deve essere in metafisica, il risultato è una aperta e stupefacente discordanza. E noi non possiamo attribuirla alla realtà; mentre se cerchiamo di prenderla su di noi, abbiamo trasformato un male in due. Il nostro intelletto, allora, è stato condannato alla confusione e al fallimento e la realtà è rimasta al di fuori incompresa; o piuttosto, quel che è peggio, è stata privata di ogni distinzione e qualità. Essa rimane completamente spoglia e senza un proprio carattere, mentre noi siamo sommersi nella confusione. [1]

[1]) *Appearance and Reality*, pp. 25-34.

VI

I SIGNIFICATI DELL'IO

L'io reale è qualcosa che possiamo predicare della realtà? Oppure, al pari di tutto ciò che precede, è una mera apparenza, qualcosa che è dato e che in un certo senso esiste sicuramente, ma che è troppo pieno di contraddizioni per essere un fatto genuino? Sono stato spinto ad abbracciare l'ultima conclusione.

V'è un grande ostacolo sul sentiero di questa ricerca, perché un uomo ritiene di solito di sapere che cosa intenda per il suo io. Può essere in dubbio intorno alle altre cose, ma qui gli sembra di trovarsi a casa; egli s'immagina riguardo all'io di comprendere immediatamente sia che è, sia quale è. Naturalmente il fatto della propria esistenza, *in un certo senso*, è al di là del dubbio; ma circa il senso in cui questa esistenza sia così certa, è altra questione. Avrei proprio ritenuto che, per poco che si ponesse attenzione a questo punto, non si sarebbe mancato di giungere ad un risultato preliminare. Noi tutti siamo sicuri di esistere, ma, in quale senso e con quale carattere, su ciò la maggior parte di noi si trova

in una irrimediabile incertezza e in una cieca confusione. L'io è così poco più evidente delle cose fuori di noi che, in linea generale, quando ne parliamo non sappiamo mai a che cosa effettivamente ci riferiamo. Ma il significato e il senso che gli attribuiamo sono sicuramente per la metafisica il punto essenziale. Se nessun significato sostenibile dell'io si potesse trovare, tale insuccesso — sarei costretto ad insistere — dovrebbe porre termine a tutte le discussioni. Qualunque cosa, il cui significato risulti incoerente e inintelligibile, è apparenza e non realtà.

Devo ora cercare di fissare parte dei significati nei quali l'io viene usualmente adoperato. Sono costretto a violare i limiti della psicologia; come d'altronde reputo che sia necessario in diverse parti della metafisica. Non intendo dire che la metafisica si basi sulla psicologia; sono del tutto convinto che tale posizione è impossibile, e che, se tentata, darebbe origine ad una accozzaglia pericolosa, la quale non avrebbe i meriti di entrambe le scienze. La metafisica servirebbe ad ostacolare una risoluta analisi, e la psicologia darebbe adito a una timida metafisica, mentre non potrebbe sussistere in realtà una tale scienza come teoria del conoscere. Ma, d'altra parte il metafisico, che non è affatto psicologo, corre gravi pericoli; perché egli deve esaminare e deve lavorare sui fatti dell'anima, e, se non avesse cercato di imparare ciò che sono, il rischio sarebbe molto grave. Tale mostro psicologico dovrebbe certamente essere altrettanto mostruoso in metafisica; e non meno mostruoso lo proverebbe il preteso fatto della sua esistenza. Tuttavia l'esperienza di-

mostra che gli uomini, quand'anche si tratti di studiosi di metafisica, difettano sempre di coraggio in qualche punto. Noi non possiamo permetterci di giocherellare con dei mostri, che in ultima analisi potrebbero sedurci, e che già sono di notevole ostacolo. Purtroppo sono convinto che, per quanto facciamo attenzione, il pericolo che maggiormente ci minaccia non è affatto avvertito.

Accennerò soltanto a quell'uso dell'io che lo identifica col corpo. Circa la percezione del proprio corpo si viene naturalmente formando qualche errore psicologico; e questo errore potrebbe assumere una forma metafisica se tentasse di attestare, per via di qualche rivelazione immediata, che l'esistenza dell'organismo è proprio la vera espressione dell'io. Ma intendo passare oltre: perché, al punto a cui siamo giunti, non mi pare che vi possa essere una via d'uscita da difficoltà che ci sono familiari.

Escludendo il corpo come una cosa estranea, passiamo ad esaminare i vari significati dell'io. Il primo che ci si fa innanzi è abbastanza chiaro. Chiedendo che cosa sia l'io di questo o di quell'altro individuo, potrei domandarmi quali siano i contenuti presenti nella sua esperienza. Esaminate dunque una sezione dell'uomo in un qualsiasi momento dato; vi troverete una accozzaglia di sentimenti, pensieri e sensazioni che gli si presentano come il mondo delle cose e delle altre persone ed ancora come se stesso; e quest'ultimo contiene, naturalmente, le opinioni e i desideri che egli formula su ogni cosa. Tutto quanto, io e non-io, e ciò che non viene distinto come l'uno o l'altro, ossia tutto ciò che riempie l'anima di

un uomo in questo o in quel momento, tutto questo possiamo comprendere quando ci domandiamo che cosa sia l'individuo in un momento dato. Qui non v'è nessuna difficoltà nel principio, sebbene i particolari, in quanto particolari s'intende, non siano maneggiabili. Ma per il nostro scopo tale senso non è invero allettante.

La congerie che si trova entro un uomo in un momento dato non può soddisfare alla domanda che cosa è l'io. L'io, per non andare oltre, deve essere qualcosa oltre il tempo presente e non può contenere una serie di variazioni contraddittorie. Possiamo quindi modificare la nostra risposta nel senso che: non la totalità dei contenuti d'esperienza di un qualsiasi momento, ma la massa media e costante costituisce il significato dell'io. Esaminate dunque, come prima, una sezione completa dell'uomo e dite quali siano i suoi contenuti psichici; dopo di che considerate questa sezione in momenti differenti ed eliminate ciò che pare un'eccezione; ciò che rimane formerà la materia consueta e normale della sua esperienza, cioè l'io dell'individuo. Questo io conterrà, come il precedente, l'ambiente percepito — vale a dire il non-io in quanto dipende dall'io — ma conterrà ora soltanto l'abituale o medio non-io; perché deve abbracciare le abitudini dell'individuo e le leggi del suo carattere, qualsiasi cosa noi intendessimo per queste. Il suo io sarà costituito dall'usuale maniera in cui egli si comporta, dalle consuete cose nei cui confronti si conduce per tutto il tempo che si comporta rispetto a loro.

Noi qui miriamo alla distinzione dell'io essenziale dai suoi accidenti, ma non abbiamo ancora

raggiunto il punto fondamentale. Comunque, abbiamo già abbandonato l'idea dell'io come quella della totalità individua di un solo istante o di istanti successivi, e tentiamo ora di trovarlo negli elementi che *normalmente* costituiscono l'individuo. Che cosa dunque costituisce l'io abituale di un uomo? Abbiamo risposto: la sua disposizione solita e i suoi abituali contenuti psichici, non invece i suoi mutamenti di giorno in giorno e di ora in ora. Questi contenuti non sono esclusivamente i sentimenti interni dell'uomo o l'io su cui egli riflette. Essi consistono essenzialmente nell'ambiente esterno, in quanto tale relazione renda l'uomo quello che è; perché, se cercassimo di considerare l'uomo prescindendo da determinati luoghi e persone, avremmo talmente modificato la sua vita che non si potrebbe più parlare di un io abituale. Ancora, parte di questo non-io abituale, per far uso di questa espressione, entra nella vita di un uomo nella propria forma individuale. Forse sua moglie o il suo bambino ovvero qualche parte del suo ambiente inanimato o qualche sua caratteristica peculiare non potrebbero — se distrutti — venire compensati da qualche altra cosa, in modo tale che l'io dell'uomo non ne riuscisse seriamente modificato. Potremmo quindi chiamarli gli elementi costitutivi che sono *individualmente* necessari; vale a dire indispensabili all'uomo non nel loro carattere oscuro e indeterminato, ma proprio nella loro peculiarità come questa o quella particolare cosa. Tuttavia fan pure parte del suo io normale altri elementi costitutivi, i quali sono necessari, per così dire, soltanto *in linea generale*. La sua vita abituale acquista

il suo carattere, cioè, a causa di una quantità di particolari che variano entro determinati limiti; le sue abitudini ed il suo ambiente hanno dei tracciati fondamentali che possono ancora rimanere i medesimi, sebbene in essi le loro caratteristiche particolari abbiano potuto notevolmente modificarsi. Questa porzione della vita di un uomo è necessaria per formare il suo io medio, ma, se il tipo in generale ha da essere preservato, le particolarità sue proprie sono soltanto accidentali.

Questa è, forse, una bella spiegazione di ciò che è l'io abituale di un uomo, ma evidentemente non presenta una soluzione delle difficoltà teoretiche. Il vero io di un uomo, ci si dirà, non può dipendere dalle sue relazioni con ciò che è fluttuante; e fluttuazione non è nemmeno la parola adatta, perché nella vita di un uomo ci sono irrimediabili cambiamenti. Forse che è ancora il medesimo uomo se una perdita o una morte, un amore o l'esilio ha modificato il corso della sua vita? Ed ancora, quando consideriamo i fatti, e contempliamo l'io di un uomo dalla culla alla bara, non ci riesce di trovarne uno medio. L'io abituale di un periodo non è l'io abituale di un altro, ed è impossibile congiungere in un'unica massa questi contrastanti contenuti psichici. Se dunque accogliessimo la semplice e cruda storia dell'uomo quale suo io, perché mai dovremmo dire che è uno solo? Ma se ci limitassimo ai periodi non vi sarebbe più un unico io. Infine, dovremmo cercare di distinguere l'io da quelli che sono gli usuali elementi costitutivi dell'essere psichico dell'uomo; dovremmo tentare di giungere

all'io che è individuo ricercando l'io che è *essenziale.*[1])

Ma dove l'io essenziale debba avere termine e l'io accidentale cominciare, pare un enigma senza risposta; perché il tentativo fatto per rispondere è reso vano da un fatale dilemma. Se prendi in considerazione un'essenza che può cambiare, non è affatto un'essenza; mentre, se ti limiti a qualcosa di ristretto, l'io è già sparito. Qual è dunque quest'essenza dell'io che non viene mai modificata? Infanzia e vecchiaia, malattia e pazzia, apportano nuove caratteristiche mentre altre scompaiono. È invero difficile fissare un limite qualsiasi ai mutamenti dell'io. Un io, senza dubbio, può tollerare un cambiamento per il quale un altro sarebbe perito; ma, d'altra parte, giungerà un momento in cui dovremo convenire che l'uomo non è più se stesso. Questa creatura che si smarrisce nelle illusioni, che non ha più memoria ed è trasformata nel carattere, che ha suscettibilità malate dominanti proprio nell'intimo del suo essere, forse che questo è ancora un solo io con quello che conoscemmo? Bene, sia pure così, asserite dunque ciò che non potete dimostrare, che vi è ancora un punto intatto, un angolo che non è mai stato invaso. Non vi chiederò di indicarlo, perchè sono sicuro che è impossibile; ma vi metto di fronte l'altro lato del dilemma. Questo ristretto e perdurante elemento di un sentire o di una idea, questa essenza immutabile che non è « asservita a tutte le influenze del cielo », questa disgraziata frazione e povero atomo, che è troppo

[1]) *Appearance*, pp. 75-79.

esiguo per essere in pericolo, intendi forse che questo spoglio residuo sia realmente l'io? La supposizione è assurda, e la domanda non ha affatto bisogno di risposta. Se l'io è stato circoscritto ad un punto che non cambia, quel punto è minore dell'io reale. Ma qualsiasi cosa più ampia ha una « costituzione » che « muove a sconosciuti effetti », e quindi non può essere un unico io. L'enigma si è palesato troppo arduo per noi.[1]

L'io e il non-io, in quanto si possono scoprire, sono dei concreti gruppi psichici ed il dubbio verte soltanto sul loro effettivo contenuto. Qual è dunque quel contenuto, se ve n'è alcuno, che sia esclusivamente non-io ovvero io? Forse il modo migliore di iniziare questa ricerca è quello di chiedere se vi sia *qualcosa* che non possa divenire oggetto e, in questo senso, non-io. Pare sicuramente che possiamo porre ogni cosa di fronte a noi; cominciamo dall'esterno, ma il processo di distinzione si fa sempre più intimo, finché ha termine con l'introspezione voluta e consapevole. Qui tentiamo di fissare dinanzi all'io, e così di opporgli, le nostre più intime caratteristiche. Non possiamo farlo con tutte quante in qualsiasi momento, ma con la pratica e l'applicazione i particolari, l'uno dopo l'altro, vengono isolati dal fondo sentito e resi oggetto di speciale considerazione. Non è affatto certo che in qualche momento *ogni* caratteristica dell'io, prima o dopo, abbia preso il suo posto nel non-io; è però certo che questo si verifica in larga misura. Siamo quindi

[1]) *Appearance*, pp. 80-81.

costretti ad ammettere che pochissimo dell'io può appartenergli in modo essenziale.

Lasciando ora stare la relazione teoretica volgiamoci a quella pratica. V'è qui qualcosa, domandiamo, che non possa mai divenire oggetto per il mio volere o per il mio desiderio? Ma ciò che si fa tale oggetto è evidentemente un non-io e si oppone all'io. Passiamo subito a considerare quella regione che ci sembra più intima ed inalienabile. Poiché l'introspezione rivela in noi questa o quella caratteristica, non potremmo desiderare che fosse diversa? Ogni cosa che troviamo in noi non può forse essere sentita come un limite e come un non-io, contro il quale reagiamo o concepibilmente potremmo reagire? Prendete, ad esempio, qualche lieve dolore. Può avvenire infatti che ci sentiamo inquieti ed irritati nei recessi più oscuri e più intimi; ma non appena questo elemento perturbante è in grado di essere avvertito, vi reagiamo subito contro. L'inquietante sensazione diventa evidentemente un non-io che desideriamo di eliminare. Dobbiamo, credo, accettare il risultato che, per quanto non ogni cosa possa divenire a volte un non-io pratico, è per lo meno difficile trovare delle eccezioni.

Passando a considerare l'altro aspetto d'ambedue le relazioni, chiediamoci se il non-io contenga qualcosa che gli appartenga in modo esclusivo. Non sarà facile scoprire un gran numero di tali elementi; nella relazione teoretica appare chiaro che tutte le cose non potrebbero essere un oggetto, immediatamente e tutte quante insieme. In qualsiasi momento ciò che è dinanzi a me sotto qualsivoglia aspetto deve essere limitato. Che do-

vremo dire allora della restante parte del non-io, che evidentemente, anche in quel momento, non è ancora completamente scomparsa dalla mia mente? Non intendo alludere a quelle caratteristiche dell'ambiente, a cui non presto attenzione in modo particolare, ma che tuttavia percepisco come qualcosa dinanzi a me. Mi riferisco a quelle caratteristiche che sono ora sommerse e si trovano al di sotto di questo livello; esse non costituiscono più una incastonatura o una frangia per l'oggetto mentale. Fanno ora parte dello sfondo generale del sentire, da cui si distacca quel determinato oggetto con la sua incastonatura indistinta; ma ciò significa che per il momento quelle caratteristiche sono passate nell'io. Un suono costante ci offrirà un buonissimo esempio: [1] può essere infatti l'obietto principale della mia mente, ovvero un accompagnamento di quell'obietto più o meno definito. Ma vi è un ulteriore stadio, in cui non puoi dire che la sensazione sia cessata, e in cui tuttavia non si trova alcun tratto che si presenti come non-io; essa è divenuta ora uno dei molteplici elementi del mio sentire e fa parte dell'io per il quale il non-io esiste. Non chiederò se questa ricaduta possa essere impossibile rispetto a qualche porzione del non-io e con quale, perché è sufficiente che sia possibile con una gran parte.

Passiamo a considerare la stessa cosa dal lato pratico; sarà sicuramente assai difficile stabilire con precisione quali siano gli elementi che in mo-

[1] Un altro esempio sarebbe offerto dalle sensazioni provenienti dai miei indumenti personali. (*N. dell'A.*).

do essenziale devono affrontarmi e limitarmi. Ve ne sono alcuni con i quali sembra che non mi trovi mai effettivamente in una relazione pratica; e ve ne sono altri che costituiscono l'oggetto del mio volere o del mio desiderio solo saltuariamente. Se non potessimo trovare qualcosa che sia essenziale al non-io, allora sembrerebbe che ogni cosa, in quanto si presenta alla mia mente, possa far parte della massa sentita. Ma se è così, pare che per il momento essa venga connessa con quel gruppo contro il quale si pone l'oggetto del volere; e così ancora una volta il non-io è divenuto io.

Il lettore avrà osservato che su un punto il mio linguaggio è stato piuttosto cauto, ossia riguardo al limite estremo di questo mutuo scambio di contenuto fra il non-io e l'io. Non nego per un solo istante l'esistenza di codesto limite; secondo la mia opinione non è soltanto possibile, ma estremamente probabile, che vi siano degli elementi nell'intimo nucleo sentito di ogni uomo, i quali non sono mai degli oggetti, che praticamente non potrebbero esserlo. Ci possono ben essere nella nostra *Coenesthesia* dei tratti, i quali si trovino ad una tale profondità che noi non riusciamo mai ad isolarli; e a rigore non si può sempre dire che tali tratti costituiscano il nostro non-io. Anche nel passato non possiamo distinguere la loro peculiarità; ma io presumo che qui l'ostacolo possa dirsi pratico e che consista nell'oscurità di queste sensazioni e non nella loro essenza. Noterò soltanto quell'affermazione secondo la quale piacere e dolore non sono propriamente in grado di essere degli oggetti. Codesta asserzione, che sem-

bra originata dalle strettoie di una teoria, è in effetti priva di qualsiasi base e si può senz'altro tralasciare.

Ma la ragione per cui crediamo nell'esistenza di elementi che non sarebbero mai un non-io, dipende dal fatto di un sentito e indistinto sovrabbondare del nostro nucleo interno. Ciò che intendo dire è questo: noi siamo in grado di distinguere e di riconoscere nella massa interna del nostro sentire una quantità di elementi; e siamo pure in grado, d'altra parte, di stabilire che il nostro sentire contiene oltre questi elementi un margine inesauribile. Esso contiene un margine che nella sua idea generale può essere fatto oggetto, ma che nella sua particolarità non potrebbe mai esserlo. Ma di tanto in tanto questo margine viene intaccato; e non abbiamo la minima ragione di supporre che in qualche parte della sua natura possa esserci un limite duro e saldo all'invasione del non-io.

Dal lato del non-io, ancora una volta, non intendo affermare che *ogni* caratteristica del contenuto possa trascorrere nel mero sentire e così fondersi con esso; ci possono essere delle caratteristiche che praticamente non vi riusciranno mai. Inoltre, si potrebbe insistere che vi sono dei prodotti del pensiero i quali non potrebbero nemmeno esistere, se non implicassero un'opposizione nei confronti dell'io. Non starò a discutere questa obiezione; farò solo presente che potrebbe far nascere il problema riguardo all'esistenza in generale dei prodotti del pensiero entro l'io senziente, che non servirebbe punto ad illuminarci. Passerò quindi alla conclusione e m'accontenterò

di enunciare il risultato generale. Così dal lato dell'io come dal lato del non-io, si ammette, se v'aggrada, che vi siano delle caratteristiche non suscettibili d'essere trasferite. Ma il loro ammontare sarà così esiguo da non riuscire a caratterizzare e a costituire sia l'io, sia il non-io; la maggior parte degli elementi di ciascun aspetto si può reciprocamente scambiare.[1]

Il nucleo della questione sembra adunque questo. L'intera massa psichica, che riempie l'anima in qualsiasi momento, è l'io finché questa massa è solamente sentita; questa totalità ancora intatta, cioè, viene sentita come io, fino a che la massa viene data insieme in un unico tutto e non divisibile dal gruppo che è in particolar modo connesso col piacere e col dolore. Ma, d'altro canto, elementi del contenuto vengono distinti dalla massa, che quindi fino a questo punto è lo sfondo contro il quale la percezione ha luogo. Tuttavia questa relazione del non-io con l'io non distrugge completamente il primo io; questi è ancora l'intera massa in cui ha luogo la distinzione e la relazione. L'io in questi due significati coesiste con se medesimo, quantunque certamente non coincida. Inoltre, nella relazione pratica una nuova caratteristica viene posta in luce; qui abbiamo, anzitutto, l'io come l'intera condizione sentita, poscia il non-io che viene sentito in opposizione all'io. Abbiamo inoltre il gruppo che viene limitato e che lotta per espandersi e che così causa la tensione; naturalmente questo è sentito in modo prevalente come io, ed ha pure una nuova

[1]) *Appearance*, pp. 90-94.

caratteristica degna di essere rilevata. Nel desiderio e nella volizione abbiamo un'idea che viene posta contro l'esistente non-io, l'idea consistendo in un cambiamento in quel non-io. Quest'idea non soltanto viene sentita come una parte di quell'io che viene opposto al non-io, ma viene sentita come la caratteristica principale e l'elemento preminente.

Così diciamo di un uomo che il suo io intero era accentrato in quel tale fine particolare; ciò significa, in termini psicologici, che l'idea forma un unico tutto con il gruppo interno che viene represso dal non-io, e che la tensione è sentita in modo accentuato nella regione dell'idea. L'idea diviene così il tratto preminente nel contenuto dell'io, e quindi la sua espansione contro l'attuale gruppo del non-io, o la contrazione nei suoi confronti, viene sentita proprio come l'allargarsi o il restringersi del mio io. Qui, se il lettore si ricorderà che il non-io esistente potrebbe anche essere uno stato interno, di cui si desidera il cambiamento — ed ancora, se vorrà riflettere che l'idea, vista teoreticamente, in se medesima è un non-io — potrà rendersi conto della totale assenza di una qualificazione che sia legata a uno speciale contenuto e sia da esso indivisibile. [1]

[1]) *Appearance*, pp. 95-96.

VII

LA NATURA GENERALE DELLA REALTÀ

Il nostro risultato è per ora questo. Ogni cosa fenomenica è in certo qual modo reale, e l'Assoluto deve essere ricco almeno quanto il relativo; inoltre, l'Assoluto non è molteplice, perchè non vi sono reali indipendenti. L'universo è uno in questo senso che le sue differenze esistono armoniosamente entro un tutto, oltre il quale non v'è nulla. L'Assoluto è dunque finora un individuo e un sistema, ma, se ci fermiamo a questo punto, resta definito soltanto in maniera astratta e formale. Possiamo dunque, è questo ora il dubbio, dire qualcosa sulla concreta natura del sistema?

Certamente, io ritengo che sia possibile. Quando ci domandiamo quale sia la materia che riempia quel vuoto tracciato, possiamo rispondere, in una parola, che tale materia è l'esperienza; ed esperienza significa un qualcosa di assai simile al fatto che è dato ed è presente. Noi percepiamo, riflettendoci, che essere reale ovvero semplicemente esistere, deve significare trovarsi entro la sensitività (*sentience*): l'esperienza sensitiva, in breve, è realtà, e ciò che non lo è non è reale. Possiamo

dire, in altre parole, che non v'è essere o fatto all'infuori di quella che comunemente si chiama esistenza psichica; sentire, pensiero e volizione (quali che siano i gruppi sotto cui classifichiamo i fenomeni psichici) costituiscono tutto il materiale dell'esistenza, e non vi è altro materiale reale o anche possibile. Questo risultato nella sua forma generale pare senz'altro evidente; e, per quanto grave possa sembrare il passo che abbiamo compiuto, non sarebbe affatto vantaggioso a questo punto discuterlo per disteso. Perché nel complesso la prova è già nelle nostre mani, e la decisione dipende dal modo in cui viene applicata.

Esporrò dunque la questione così per sommi capi. Trovate qualche frammento di esistenza, esaminate qualcosa che forse si potrebbe chiamare un fatto, oppure in un senso qualsiasi si potrebbe ritenere che abbia un essere, e poi giudicate se non consista in esperienza sensitiva. Cercate di scoprire in quale senso potreste ancora continuare a parlarne, quando si fossero eliminati ogni percezione e sentire; ovvero mostrate qualche frammento della sua materia, qualche aspetto del suo essere, che non derivi da questa sorgente e non le sia tuttora relativo. Se l'esperimento è fatto rigorosamente, per conto mio non posso concepire altro che l'esperito. Qualcosa che per nessun verso sia sentita o percepita è per me assolutamente priva di significato; e poiché non posso cercare di pensarla senza rendermi conto che non penso affatto, o che la penso contrariamente alla mia intenzione come esperita, sono spinto alla conclusione che per me l'esperienza è lo stesso che la realtà. Il fatto che sembra trovarsi al-

trove, secondo la mia opinione, non è che una parola vuota di senso ed un chiaro insuccesso, oppure un tentativo di autocontraddizione; è una astrazione priva di fondamento, la cui esistenza è una assurdità priva di significato e che quindi non è possibile.

Tale conclusione dà adito naturalmente ad una grave obiezione, e nelle sue conseguenze deve dar luogo a serie difficoltà. Non tenterò di anticipare la discussione su questi punti, ma, prima di passare oltre, cercherò di mettere in guardia contro un errore pericoloso. Perché nell'affermare che il reale non è altro che esperienza, si potrebbe ritenere che io approvi un errore comune. Si potrebbe credere infatti che io divida anzitutto il soggetto percipiente dall'universo; e poscia, stando su questo soggetto, come su una cosa reale in se medesima, si potrebbe supporre che io insista che esso non possa trascendere i suoi propri stati. Una simile argomentazione condurrebbe a risultati impossibili, e si reggerebbe sul fondamento di una viziosa astrazione. Porre il soggetto come reale all'infuori del tutto, e costringere il tutto entro l'esperienza nel senso di un aggettivo di questo soggetto, mi sembra insostenibile; e quando affermo che la realtà debba essere sensitiva, la mia conclusione consiste quasi esclusivamente nel respingere questo errore fondamentale. Perché se cercando la realtà ci volgiamo all'esperienza, ciò che sicuramente *non* troviamo è un soggetto o un oggetto, o invero qualsiasi altra cosa che se ne stia separata e su una propria base. Ciò che scopriamo piuttosto è un tutto nel quale si possono fare distinzioni, ma non esistono divisio-

ni; e questo è il punto sul quale insisto, ed è proprio la base su cui poggio, quando sostengo che la realtà è esperienza sensitiva.

Intendo dire che essere reale è essere indissolubilmente congiunto con la sensitività; è qualcosa che si presenta come un carattere e un aspetto entro una totalità senziente, qualcosa che non ha affatto significato fuorché come un elemento integrante di una tale sensitività. Ciò che respingo è la separazione del sentire dal sentito, del desiderato dal desiderio, di ciò che è pensato dal pensiero, infine — potrei aggiungere — la divisione di qualcosa da qualcos'altro. Non v'è nulla che sia reale così come si presenta, né si può argomentare che così esista senza commettere un evidente errore. Nell'asserire che la realtà è esperienza, rimango dal principio alla fine su questa base; perché tu non puoi trovare un fatto se non è congiunto con la sensitività, sicché l'uno non può infine essere diviso dall'altra, sia in realtà sia in idea. Ma essere assolutamente indivisibile dal sentire o dalla percezione, essere un elemento integrale in un tutto che viene esperito, questo sicuramente è già *essere* esperienza. Essere e realtà, in breve, formano un'unica cosa con la sensitività; come non possono esserle opposti, così, infine, non possono nemmeno esserne distinti.

So bene che una simile enunciazione ha bisogno di una spiegazione più ampia e di una difesa più persuasiva, ma ritengo che per il momento sia meglio passare oltre. La nostra conclusione, per ora, sarà dunque questa, che l'Assoluto è un sistema e i suoi contenuti non sono altro che esperienza sensitiva; sarà quindi un'unica e onninclu-

siva esperienza, che comprende in una superiore armonia ogni diversità parziale. Perché non può essere qualcosa di meno dell'apparenza, e quindi nessun sentire o pensiero, di qualsiasi specie, può trovarsi al di là dei suoi limiti; e se è più di qualsiasi sentire o pensiero che conosciamo, deve ancora essere un di più della stessa natura. Non può passare in un'altra regione che non sia compresa sotto il titolo generale di sensitività. Perché sostenere una simile possibilità infine sarebbe far uso di parole prive di significato. Non possiamo accogliere una simile proposta fuorché come autocontradditoria e perciò impossibile. [1]

Se l'Assoluto ha da essere armonioso dal punto di vista teoretico, i suoi elementi non devono scontrarsi. L'idea non deve essere in disaccordo con la sensazione, né le sensazioni devono essere in conflitto fra loro; in ogni caso, cioè, la lotta non deve essere una pura lotta. Deve esserci una unità a cui essa contribuisce, e un tutto in cui viene assorbita e non è più una lotta. Come questa risoluzione sia possibile lo vedremo parzialmente in seguito, ma per ora vorrei soltanto porre in luce che in un modo o nell'altro deve esistere. Poiché la realtà è armoniosa, deve venire esclusa la lotta dei diversi elementi, sensazioni o idee, che avrebbe luogo unicamente per qualificare il medesimo punto. Ma se l'idea non deve essere in contrasto con la sensazione, allora non potrà esserci nell'Assoluto il desiderio inappagato o qualsivoglia inquietudine pratica. Perché in

[1]) *Appearance*, pp. 144-147.

questi evidentemente c'è un elemento ideale che non è in armonia con la presentazione, anzi vi lotta contro, e, se tu sopprimi questa discordanza, viene a scomparire insieme ad essa ogni desiderio inappagato. Perché un tale desiderio persista, anche nella sua forma più tenue, vi deve essere (per quanto m'è dato di vedere) un'idea che qualifichi in modo diverso una sensazione e che per il momento sia fatta discordare. Qualunque stato di tale fatta non è compatibile con l'armonia teoretica.

Ma questo risultato potrebbe avere ignorato un'ulteriore possibilità. I desideri inappagati potrebbero, come tali, non esistere nell'Assoluto, e tuttavia in apparenza potrebbe esserci un puro equilibrio di dolore. Perché in primo luogo non è dimostrato che ogni dolore debba provenire da una lotta non risolta; e, in secondo luogo, si potrebbe obiettare che se la discordia potesse venire risolta, tuttavia, per quel che ci è dato di sapere, il dolore potrebbe ancora esserci. Si può insistere inoltre che in un dibattersi doloroso il dolore potrebbe essere reale, per quanto la lotta sia soltanto apparente. Vedremo appunto, quando discuteremo sulla natura dell'errore, in quale maniera gli elementi discordanti possano venire neutralizzati in un complesso più ampio; scopriremo come possano assumere un diverso accomodamento in quel sistema e così risultare in armonia. Il dubbio circa i desideri inappagati sarà dunque questo: possono essi venire sommersi in un tutto, sì da perdere il loro carattere di discordanza, e per tal modo cessare di essere desideri, mentre il loro dolore ancora vivrebbe nella realtà? Se così

fosse, quella totalità, dopo tutto, sarebbe imperfetta; poiché, pur avendo un'armonia, potrebbe tuttora precipitare nella miseria, o per lo meno potrebbe tollerare un equilibrio di dolore. Questa obiezione è grave, e richiede qui un po' di discussione.

Sento che a questo punto abbiamo bisogno di sapere qualcosa sulle condizioni del piacere e del dolore. È una concezione sostenibile, una concezione che per lo meno potrebbe assai difficilmente essere confutata, che il dolore sia causato o condizionato da un conflitto insoluto. Orbene, se le cose stessero effettivamente così, allora, data l'armonia, un equilibrio di dolore sarebbe impossibile. Il dolore naturalmente è un fatto, e nessun fatto si può far sparire dall'universo; ma il dubbio qui verte esclusivamente su un *equilibrio* di dolore. Ora è un'esperienza comune che negli stati misti il dolore possa venire neutralizzato dal piacere in modo tale che l'equilibrio sia decisamente piacevole. Quindi è possibile che nell'universo come un tutto si possa avere un equilibrio di piacere, e nel risultato totale non vi sia alcun residuo di dolore. Questo è possibile, e *se* un conflitto insoluto e una discordia fossero essenziali al dolore, sarebbe assai più che possibile; poiché la realtà è armoniosa e poiché l'armonia esclude le condizioni che sono richieste per un equilibrio di dolore, questo equilibrio è impossibile. Insisto dunque che non si potrebbe sollevare un dubbio molto grave, e dubito persino del nostro diritto di supporre uno stato di dolore nell'Assoluto.

Questo dubbio diviene assai più forte allorché consideriamo un altro punto. Quando noi passia-

mo dalle condizioni agli effetti del sentire doloroso, ci troviamo su una base più sicura, perché nella nostra esperienza il risultato del dolore non è che inquietudine ed agitazione. La sua azione principale è quella di dar luogo a un cambiamento e di impedire la stabilità. So benissimo che è assai autorevole una diversa concezione, ma, per quel ch'io vedo, tale veduta non si potrebbe conciliare con i fatti. Quest'effetto del dolore ha qui un'importanza grandissima. Assumete dunque che nell'Assoluto vi sia un equilibrio di piacere e che tutto sia coerente; perché i dolori possono determinare quei processi che, come processi, scompaiono nella vita del tutto, mentre questi stessi dolori possono venire neutralizzati da un sovrabbondare del piacere. Ma se, d'altra parte, supponete un equilibrio di dolore, la difficoltà diviene immediatamente insuperabile; noi avremmo postulato uno stato di armonia, e, unitamente ad esso, la condizione stessa dell'instabilità e della discordia. Abbiamo allora nell'Assoluto, da un lato, uno stato di cose dove gli elementi non possono discordare e in cui in particolar modo l'idea non è in contrasto con la presentazione. Ma, dall'altro lato, col dolore abbiamo introdotto la molla principale del cambiamento e dell'inquietudine, e così produciamo necessariamente un'idea che non è in armonia con l'esistenza. Quest'idea di una migliore e pur tuttavia non-esistente condizione di cose deve senz'altro distruggere la quiete teoretica; ma, se è così, tale idea deve ritenersi impossibile. Non v'è dolore nel tutto e nell'Assoluto l'intera nostra natura deve trovare il suo appagamento; perché di-

versamente non ci sarebbe una armonia teoretica e quell'armonia, lo vedemmo, deve certamente esistere. [1]

Ogni elemento dell'universo, sensazione, sentimento, pensiero e volizione, deve venire incluso in un'unica e comprensiva sensitività e il dubbio che ora sorge è se effettivamente abbiamo un'idea positiva di una simile esperienza. Sappiamo veramente a che cosa alludiamo quando diciamo che è reale? Rendersi pienamente conto dell'esistenza dell'Assoluto è per gli esseri finiti impossibile; per conoscere in questa forma noi dovremmo essere, ed allora *noi* non esisteremmo. Questo risultato è certo, e tutti i tentativi fatti per evitarlo sono illusori; sicché l'intera questione verte sul senso in cui dobbiamo intendere il « conoscere ». Ciò che è impossibile è il costruire la vita assoluta nei suoi particolari, avere la specifica esperienza nella quale consiste. Ma formare un'idea delle sue caratteristiche principali — una idea vera per quel che può valere, sebbene astratta ed incompleta — è un tentativo differente. È un compito in cui, per quanto m'è dato di vedere, possiamo riuscire, poiché queste caratteristiche principali, fino a un certo punto, si trovano già nella nostra esperienza; mentre l'idea della loro combinazione è pure, in astratto, del tutto intelligibile. Sicuramente non ci occorre altro per una conoscenza dell'Assoluto, ed è una conoscenza, s'intende, che differisce enormemente dal fatto. Ma è vera, ciò nonostante, finché rispetta i li-

[1] *Appearance*, pp. 155-158.

miti che le sono propri; e sembra pienamente conseguibile dall'intelletto finito.

Le origini di una tale conoscenza si trovano anzitutto nel mero sentire, o presentazione immediata, in cui abbiamo l'esperienza di un tutto. Questo tutto contiene una diversità e, d'altra parte, non è diviso da relazioni. Una esperienza di tale natura, lo dobbiamo ammettere, è imperfettissima ed instabile, e le sue incongruenze ci spingono senz'altro a trascenderla. Invero, è ben difficile che l'abbiamo come qualcosa di più di ciò che già siamo sul punto di perdere; però serve a suggerirci l'idea generale di una esperienza totale, in cui volere, pensiero e sentire ancora possano essere una cosa sola. Inoltre, questa stessa unità, che si sente sotto le distinzioni, si palesa più tardi in una sorta di ostilità contro di loro; la scopriamo negli sforzi compiuti così dalla teoria come dalla pratica, ciascuna delle quali tenta di completarsi e così di trascorrere nell'altra. Ed ancora, la forma relazionale, come vedemmo, mira dappertutto a un'unità; essa implica una totalità sostanziale oltre le relazioni e al disopra di esse, un tutto che si sforza senza successo di attuarsi nei loro particolari. Inoltre, le idee del bene e del bello per vie diverse suggeriscono il medesimo risultato; esse implicano in misura maggiore o minore l'esperienza di un tutto oltre le relazioni sebbene colmo di diversità. Ora, se raccogliamo (come possiamo) tutte queste considerazioni in una sola, ci daranno certamente un'idea positiva; noi acquisteremo con esse la conoscenza di un'unità che trascende ed ancora contiene ogni multiforme apparenza. Esse non ci procurano una

esperienza ma un'idea astratta, un'idea che formiamo con l'unire elementi dati; e il modo d'unione, in astratto, è pure attualmente dato.

Noi sappiamo in tal modo che cosa s'intenda per una esperienza che abbracci tutte le divisioni, e che pure possegga in qualche maniera la natura immediata del sentire. Noi possiamo formare l'idea generale d'una esperienza assoluta in cui vengano inghiottite le distinzioni fenomeniche, un tutto che si è fatto immediato a un grado più alto senza nulla perdere delle sue ricchezze. La nostra assoluta incapacità di comprendere questa concreta unità nei suoi particolari non è una base sufficiente per esimerci d'accoglierla. Tale base sarebbe irrazionale e al suo principio non sempre ci si potrebbe conformare. Ma se possiamo veramente renderci conto delle caratteristiche generali dell'Assoluto, se possiamo vedere che esse si fondono insieme in una maniera che è nota soltanto in modo vago ed astratto, il nostro risultato è certo. La nostra conclusione, per quanto è valida, è una conoscenza reale dell'Assoluto, una conoscenza positiva fondata sull'esperienza, ed inevitabile quando cercassimo di pensare coerentemente. [1]

[1]) *Appearance*, pp. 159-161.

VIII

LA REALTÀ E IL PENSIERO [1]

Non cerco qui di mettere in luce quel che la Realtà è, ma soltanto ciò che possiamo sostenere che sia senza contraddirci particolarmente. V'è un'idea errata che, se la Realtà è qualcosa di più del pensiero, il pensiero per lo meno non è assolutamente in grado di affermarlo. Asserire l'esistenza di qualcosa in certo qual modo oltre il pensiero suggerisce a talune menti la dottrina della Cosa-in-sé; e della Cosa-in-sé giustamente si afferma che, se esistesse, non potremmo conoscerla, e che, se la conoscessimo, non esisterebbe. Il tentativo fatto per conoscere questo Altro, se riuscisse, sarebbe un suicidio, e in quello non si potrebbe cogliere se non un totale insuccesso.

Orbene, io accetto di buon grado questo risultato, ma desidero conservarlo entro limiti razionali. Pensare che qualcosa possa esistere completamente fuori del pensiero, convengo che è impossibile; ma dissento profondamente dal corollario che non esista nulla oltre il pensiero. Se il

[1]) *Reality and Thought*, « Mind », XIII, (1888), pp. 370-382; ripubblicato con alcune modifiche ed omissioni in *Appearance and Reality*, pp. 167-183.

pensiero è un elemento in un tutto, allora non posso vedere perché mai la parte restante dovrebbe esistere separata e indipendente e considerarsi una Cosa-in-sé. Cercherò di mostrare come non vi sia alcuna impossibilità nell'esistenza del pensiero come un elemento e nessuna autocontraddizione nel suo giudizio che esso è minore dell'Universo.

Se consideriamo la Realtà, come comunemente viene concepita, troviamo che essa possiede due aspetti: l'esistenza e il suo carattere proprio; vale a dire essa ha un *che* (*that*) e un *quale* (*what*). Questi aspetti non esistono separati, ma sono mere distinzioni fatte da noi entro una Realtà indivisibile. Se cerchiamo di ottenere il *che* per se stesso (l'esistenza), non lo otteniamo, perché o l'abbiamo già qualificato, oppure non vi riusciamo assolutamente. Se cerchiamo di ottenere il *quale* per se stesso, scopriamo immediatamente che non è il tutto; esso si volge a qualcosa al di là e non può esistere semplicemente come un nudo aggettivo. Né l'uno, né l'altro di questi aspetti, se lo isolate, si può considerare reale o è ancora il medesimo; perché essi non sono divisibili, ma unicamente distinguibili. Passerò ora a mostrare come il pensiero sia operante proprio entro questa distinzione.

Il pensiero, nei suoi processi attuali e nei suoi risultati, è incapace di trascendere il dualismo della esistenza e del contenuto, del *che* e del *quale*. Non intendo dire che in nessun senso il pensiero sia oltre questo dualismo, o che il pensiero sia totalmente appagato e non provi desiderio per alcunché di più alto. Ma intendo dire che, ritenendo il giudizio un pensiero completo, non ne troverete mai

uno in cui il soggetto e il predicato siano la medesima cosa. Non potete trovare un giudizio in cui il soggetto genuino non sia la realtà, che va oltre il predicato e di cui il predicato non è che un aggettivo. Devo allora concludere che, bramando di trascendere questa distinzione, il pensiero tenta di distruggersi.

Se esaminiamo un giudizio qualsiasi vi scopriamo la distinzione fra realtà e idea. Il fatto e la verità non sono identici, perché la verità e il pensiero non sono la cosa, ma sono di essa ed intorno ad essa. Il pensiero predica un contenuto ideale di un soggetto; un'idea non s'identifica col fatto, perché l'esistenza e il significato sono in essa necessariamente separati. Il soggetto a sua volta non è il mero *quale* del predicato, né un qualsivoglia altro mero *quale*. Ma se qualcuno ci proponesse di esaminare un tutto con entrambi gli aspetti e di predicare il contenuto ideale di questo soggetto, tale proposta non ci condurrebbe oltre. Se infatti il soggetto è la stessa cosa del predicato, perché mai ci tormentiamo a giudicare? Ma se non è la stessa cosa, allora che cosa è? Siete dunque rinserrati nel dilemma: non v'è alcun giudizio, v'è solo il tentativo di pensare senza pensiero; *oppure* v'è un giudizio, ma il soggetto è qualcosa di più che il predicato; è un *che* oltre il mero *quale*.

Ma si obietterà che il soggetto non è mai una realtà spoglia di caratteristiche, un'esistenza priva di contenuto; e per conto mio non ho mai immaginato che fosse così. Non v'ha dubbio che la realtà, che è il soggetto, abbia un contenuto assai più indeterminato di quello che è formulato nel

predicato, poiché un giudizio è la differenziazione di una totalità complessa. Esso è in pari tempo un atto di analisi e di sintesi, in quanto separa un elemento e lo restituisce alla base concreta, che di necessità è più ricca del mero elemento di per sé. Tutto ciò secondo la mia opinione è verissimo ed è la sola vera dottrina. Ma allora l'obiezione non ha alcun peso. Il dubbio invece è questo: se in un qualsivoglia giudizio, che realmente dica qualche cosa, non vi sia un aspetto dell'esistenza nel soggetto che non possa trovarsi nel predicato; e, per conto mio, sono convinto che questo è così con tutti i giudizi.

Se al contrario mi si obietta che il soggetto stesso, essendo nel pensiero, possa per questo fatto non trovarsi oltre, devo richiedere una maggiore esattezza; « in parte oltre » sembra compatibile con « in parte entro ». Ma lasciando stare le locuzioni, veniamo all'effettivo risultato. Non nego che la realtà *sia* un oggetto del pensiero; ma nego che sia *meramente* questo. Se qui tu desideri di distinguere fra il pensiero e il suo oggetto, ciò dà origine ad un'altra questione alla quale farò ritorno. Ma se sostieni che la realtà ha da trovarsi nel pensiero, e intendi dire che effettivamente v'è nulla oltre ciò che si fa oggetto di pensiero, la tua obiezione assolutamente non regge. Rifletti quanto vuoi su qualsiasi giudizio, opera sul suo soggetto fin dove t'aggrada, ma poi (quando avrai finito) formula un giudizio reale e vedi un po' se tu non trovi, oltre il contenuto del tuo pensiero, un soggetto di cui il contenuto è vero e che tuttavia esso non comprende. Scoprirai infine che l'oggetto del pensiero deve esse-

re ideale, e che non potresti afferrarne l'esistenza entro un'idea qualsiasi. Il *che* del soggetto attuale ti darà sempre un qualcosa, che non è una semplice idea, che è diverso da qualsivoglia verità, e che importa una tale differenza nel tuo pensiero che senza di esso non avresti nemmeno un pensiero.

« Oh, ma — potresti rispondere — il pensiero di cui stai parlando è il pensiero che non è perfetto; dove il pensiero è perfetto non v'ha discrepanza tra il soggetto e il predicato. Un armonioso sistema di contenuti che predica se medesimo, un soggetto autoconsapevole in questo sistema di contenuti, è proprio quel che il pensiero dovrebbe significare; qui la divisione dell'esistenza e del carattere verrebbe totalmente risanata. Anche se tale compimento non fosse attuale, sarebbe tuttavia possibile, e la possibilità è sufficiente.» Ma non è mai possibile, devo insistere, poiché in realtà non sembra che abbia un significato. Ed ancora una volta metto innanzi il dilemma: se non v'è giudizio, non v'è pensiero; se non c'è una differenza, non c'è nemmeno un giudizio, né una qualsiasi forma d'autocoscienza. Ma se c'è una differenza, allora il soggetto si trova ancora al di là del contenuto che è predicato.

Tuttavia una mera negazione non è affatto soddisfacente. Supponiamo che il dualismo inerente al pensiero sia stato trasceso, supponiamo che l'esistenza non differisca più dalla verità e vediamo dove questo ci porta. Ci porta dritto dritto al suicidio del pensiero, perché un sistema di contenuti sta per inghiottire la nostra realtà; ma nella

nostra realtà abbiamo pure il fatto dell'esperienza sensibile: la presentazione immediata con il suo colorito di piacere e dolore. Abbiamo dunque la mera sensazione, il mero sentire, il fatto comunque vogliate nominarlo. Ora presumo che qui non si tratti di far sparire questo fatto; tuttavia è un problema insolubile in che modo possa venire posto come un elemento in un sistema di contenuti del pensiero. Il pensiero è relazionale e discorsivo e, se cessa di esserlo, si distrugge; ma, se rimane tale, perché mai ne dovrebbe scaturire la presentazione immediata?

Supponiamo che l'impossibile si realizzi: immaginiamo un sistema armonioso di contenuti ideali uniti da relazioni, il quale si rifletta in una armonia conscia di sé. Questa è la realtà, tutta quanta la realtà e non vi è nulla fuori di essa. Le delizie e i dolori della carne, le angoscie e i rapimenti dell'anima, sono frammenti di meteore cadute dall'armonioso sistema del pensiero. Forse; ma il dubbio che ora s'affaccia è: se queste brucianti esperienze possano in qualsiasi senso essere soltanto meri frammenti del cielo del pensiero. Se non è così, e se effettivamente sono cadute al di là, allora il cielo che hanno lasciato non assomigliava affatto alla nostra terra e la loro caduta ha originato la nostra bruciante confusione. Tuttavia se la caduta non è altro che il *nostro* errore, allora la nostra natura in certo qual modo non deve essere del tutto celestiale. Ma se, d'altra parte, le nostre esperienze fossero dei bellissimi saggi di un mondo di pensiero, allora questo mondo sarebbe totalmente diverso dalla descrizione che ne abbiamo dato. Lasciando da par-

te le metafore, il sentire appartiene al pensiero perfetto oppure non vi appartiene. Se non vi appartiene, v'è immediatamente un lato dell'esistenza oltre il pensiero; ma se v'appartiene, allora il pensiero è diverso dal pensiero discorsivo e relazionale. Per includere l'esperienza immediata, il suo carattere deve venire trasformato: deve cessare di attribuire soltanto predicati, deve andare oltre le mere relazioni, deve raggiungere qualcos'altro che la verità; in una parola, deve venire assorbito in una intuizione più alta.

Orbene tale esperienza può essere chiamata pensiero, se scegliete d'usare quella parola; ma se altri preferisse il termine sentire, o volere, sarebbe parimenti giustificato. Sarebbe dunque uno stato completo perché includerebbe superandolo ciascun elemento; e parlarne come se fosse esclusivamente uno di essi sarebbe un giuoco di parole. Perché (devo ripeterlo), se il pensiero cessa di essere semplicemente relazionale, cessa pure di essere un semplice pensare. Una base qualsiasi da cui la relazione venga espulsa e nella quale faccia ritorno deve essere qualcosa che non può venire esaurita dalla relazione. Essa sarà un'esistenza che non è una semplice verità; e nel ricercare un tutto che possa contenere ogni aspetto entro di sé, il pensiero deve assorbire ciò che lo divide dal sentire e dal volere. Ma quando tutti gli aspetti si sono fusi assieme, allora, poiché niun d'essi può perire, devono tutti quanti venire sommersi in un Tutto in cui sono armoniosi e quel Tutto sicuramente non è *uno* di essi. Il dubbio invero *non* è questo, se l'Universo sia in qualche senso intelligibile; il dubbio è invece se, mentre tu lo

pensavi e lo capivi, non ci fosse alcuna differenza fra il tuo pensiero e la cosa, ed ancora, supponendo che ciò fosse accaduto, se il pensiero non debba avere modificato la sua natura.

Cerchiamo dunque di afferrare che cosa precisamente implicherebbe questa consumazione. Poiché devono esserci sia la verità sia il fatto, nulla dovrà smarrirsi; nell'Assoluto dobbiamo possedere ogni frammento della nostra esperienza. Ma mentre non potremmo avere qualcosa di meno, possiamo però avere molto di più, e questo di più può così completare gli elementi che già abbiamo, che nel tutto essi verrebbero trasformati. Ora, per conseguire un modo di concepire tale, che sia identico alla realtà, non è forse chiaro che predicato e soggetto, soggetto ed oggetto, in breve l'intera forma relazionale, dovrebbero venire assorbiti? Perché mai l'Assoluto avrebbe bisogno di guardarsi in uno specchio, o, al pari di uno scoiattolo in gabbia, di fare il circolo delle sue perfezioni? Non è forse chiaro che simili processi debbano venire disciolti in qualcosa, che non sia più povero, ma assai più ricco di ciò che sono?

Il sentire e il volere a loro volta non dovrebbero venire immersi in questo tutto, in cui il pensiero è entrato? Se dunque potessimo immaginare uno stato completo di tale natura, avente in una forma assai più alta quell'immediatezza che (più o meno) già abbiamo nel sentire, allora in esso tutte le divisioni verrebbero risanate; sarebbe una esperienza completa, contenente ogni cosa in armonia. Il pensiero sarebbe presente in una più alta intuizione, il volere si troverebbe dove l'ideale è

divenuto realtà, ed il sentire vivrebbe in questo totale appagamento. Ogni fiamma di passione, casta o carnale, ancora brucerebbe nell'Assoluto inestinta e intera, una nota assorbita nell'armonia della sua più alta beatitudine. Ora non affermo che si possa immaginare in modo particolareggiato come ciò possa essere; né sostengo che in questa forma l'Assoluto sia effettivamente reale. Non intendo dire qui che, anche solo come una supposizione, tale realtà sia sostenibile; sebbene non sappia proprio in che modo si potrebbe dimostrare il contrario, come potrebbe succedere invece nel caso di ogni altra affermazione, o negazione, ovvero astensione dichiarata da un giudizio intorno all'Assoluto. Ciò su cui insisto è dunque questo, che se la verità e il fatto hanno da essere una cosa sola, allora in qualche modo simile il pensiero deve raggiungere il suo compimento. Ma in quel compimento il pensiero deve certamente essere così trasformato che, continuare a chiamarlo pensiero puro, sarebbe semplicemente assurdo.

Ho fin qui cercato di mostrare anzitutto come, nel senso comunemente attribuito al pensiero, il pensiero e il fatto non siano la medesima cosa, e in secondo luogo, che, se la loro pretesa d'essere la medesima cosa viene sviscerata fino in fondo, allora il pensiero mette capo a una realtà che ingoia il suo carattere discorsivo. Vedrò, ora, se gli avvocati del pensiero abbiano qualche probabilità di scoprire un impedimento al felice suicidio del loro cliente; ma non mi è dato di pensare alcunché di simile.

Si potrebbe obiettare che il nostro compimento non sia altro che la Cosa-in-sé, e, per conseguenza, che il pensiero abbia a conoscere ciò che per sua natura non è conoscibile. Ma questa obiezione dimentica che il nostro Tutto non è altro che esperienza e un modo di comprendere, e che, anche quando intendiamo per «pensiero» la sua comune forma discorsiva, ciò non vuol dire che la realtà esista separata. In modo evidente no, perché l'Assoluto non potrebbe nemmeno esistere separato da uno qualsiasi dei suoi elementi; mentre la natura della Cosa-in-sé è proprio quella d'esistere separata.

Passiamo ad un'altra obiezione. Ci si può dire che la Fine, poiché è quella a cui il pensiero mira, è per tale motivo in sé stessa pensiero (puro). Ciò significa supporre anzitutto che per il pensiero non sia possibile desiderare un compimento in cui venga perduto. Ma perché il fiume non dovrebbe precipitarsi nel mare e l'io perdersi nell'amore? Inoltre, la medesima pretesa si potrebbe sostenere con pari diritti così a favore del volere, come a favore della sensazione, del piacere e della bellezza. Allorché tutti gli elementi raggiungono la fine che è loro propria nell'Assoluto, la fine non appartiene ad alcuno separatamente considerato. Possiamo illustrare questo principio nel caso della moralità: questa per sua natura è portata a desiderare una fine che non è (soltanto) morale, perché è super-morale. Anzi, persino la personalità stessa, la nostra intera vita individuale e il nostro continuo lottare tendono a qualcosa che è oltre la personalità. Naturalmente l'Assoluto ha personalità, e ha pure moralità e immo-

ralità; ma fortunatamente ha pure tanto di più, che ritenerlo personale sarebbe assurdo quanto chiedere se sia buono o malvagio.

Ma mi si potrebbe dire che nell'autocoscienza sperimentiamo attualmente uno stato dello spirito in cui la verità e l'essere sono identici, e che qui, ad ogni modo, il pensiero non è diverso dalla realtà; tuttavia questo stato si rivela una illusione. Non c'è una autocoscienza in cui l'oggetto sia precisamente identico al soggetto, e nella quale ciò che è percepito possa esaurire l'io tutto quanto. Nella autocoscienza una parte o un elemento, o ancora un aspetto generale e un carattere, viene distinto dall'intera massa e si oppone allo sfondo sentito; ma questo sfondo non viene mai esaurito dall'oggetto della coscienza, e non potrebbe mai esserlo. Chiunque volesse fare l'esperimento, dovrebbe facilmente convincersi che nell'autocoscienza ciò che egli sente non gli si può mai presentare in modo completo. Potrebbe venire esaurito, se ciò fosse possibile, unicamente da una lunga serie di osservazioni, e il risultato di tutte queste osservazioni non potrebbe mai venire esperito come un fatto. Tale risultato dunque non si potrebbe mai verificare come assolutamente vero in un qualsiasi momento dato. In breve, la coscienza implica la distinzione di un elemento dalla massa sentita, e una coscienza che distinguesse immediatamente ogni elemento sarebbe impossibile dal punto di vista psicologico. Questa impossibilità, se si facesse attuale, ancora ci lascerebbe nel dilemma: se non c'è una differenza, non c'è nemmeno una distinzione e una coscienza; ma se c'è una distinzione, v'è subito una

differenza fra l'oggetto e la realtà. Ma certamente se si fa appello all'autocoscienza è subito evidente che in qualsiasi momento *Io* sono qualcosa di più di quell'io che è oggetto del mio pensiero. Ogni aspetto del sentire può essere intelligibile — per lo meno non dubito che lo sia — ma non potrebbe venire compreso in modo tale che la sua verità e la sua esistenza fossero tutt'uno; e, se potesse esserlo, tale processo non sarebbe certamente un pensare.

Nel pensiero il soggetto che pensa è più che pensiero; questo è il motivo per cui possiamo immaginare che nel pensiero si trovi tutta la realtà. Ma nello stesso modo e altrettanto facilmente si potrebbe trovare l'intera realtà nel sentire o nella volizione; ciascuno è un elemento nel tutto o il tutto in uno dei suoi aspetti, quindi ottenendo un aspetto o un elemento, dobbiamo ottenere il tutto insieme ad esso. Ma poiché, quando troviamo quest'unico aspetto (qualunque esso sia), troviamo l'intero Universo, non sarebbe una semplice confusione il concludere che nulla vi sia nell'Universo all'infuori di quest'unico aspetto?

Ma il lettore si troverà forse d'accordo nell'ammettere che in realtà nessuno potrebbe credere che il mero pensiero includa ogni cosa. La difficoltà, potrebbe ribattere, sta proprio nel *sostenere* il contrario; dato che in filosofia dobbiamo pensare, com'è possibile trascendere il pensiero senza un'autocontraddizione? Perché la teoria può riflettere e pronunciarsi su tutte le cose, e nel riflettere su di esse le include. Sicché sostenere nel pensiero un Altro, significherebbe con l'atto medesimo distruggere la sua alterità, e persi-

stervi non sarebbe altro che un contraddirsi. Ci si potrebbe dire che, anche ammettendo che il pensiero non possa appagarci circa il comprendere la realtà intera entro i suoi limiti, tuttavia finché pensiamo, non possiamo arrischiarci di affermarlo. Il dubbio è dunque questo, se la filosofia non metta capo ad un puro scetticismo, nella necessità, cioè, d'asserire una proposizione che nello stesso tempo è spinta con eguale forza a negare. Per quel che mi riguarda sono stato talmente tormentato da questa difficoltà da ritenerla infine non sufficientemente fondata e in quel che segue cercherò di porre in luce quale sia la soluzione.

Noi sosteniamo che vi sia un Altro all'infuori del mero pensiero; orbene in che senso lo riteniamo? Poiché il pensiero è un giudizio, noi diciamo che il predicato non s'identifica mai con il soggetto; perchè il soggetto è la realtà che si presenta come *questo* (non dico come *mero questo*). Certamente puoi astrarre dalla presentazione il suo carattere di « immediatezza » o la sua confusa relatività, e puoi pure astrarre la sua caratteristica di presentazione; puoi dunque farne delle idee, poiché non v'è cosa che tu non possa pensare. Ma scoprirai che queste idee non s'identificano col soggetto di cui le devi predicare. Puoi pensare il soggetto, ma non puoi sbarazzartene o sostituirgli il mero contenuto pensato; in altre parole, in pratica il pensiero si trova sempre con un altro e sembra per l'appunto richiederlo.

Ora il dubbio è se questo porti all'autocontraddizione. Certamente se il pensiero asserisse l'esistenza di qualche contenuto che non fosse ogget-

to di pensiero (attuale o anche possibile), tale asserzione nel mio giudizio sarebbe invero un'autocontraddizione. Ma l'Altro che io sostengo non è qualche contenuto simile e neppure è un altro separato *quale*; né per un solo istante pretendo che si trovi fuori dell'intelligenza. Tutte quante le cose, ogni volere e sentire costituiscono un oggetto per il pensiero, e nella loro essenza devono ritenersi intelligibili. Questo è certo; ma se è così, che sarà allora dell'Altro? Se facciamo ritorno al puro *che*, allora l'esistenza è essa medesima una distinzione fatta dal pensiero, e dobbiamo affrontare la seguente difficoltà: se l'Altro esiste, deve essere qualcosa, ma se è nulla certamente non esiste.

Prendiamo un giudizio reale ed esaminiamone il soggetto con l'intenzione di trovarvi il nostro Altro; ma c'imbattiamo subito in una difficoltà. In pratica abbiamo sempre nel soggetto un contenuto assai più ampio che nel predicato, e perciò è difficile comprendere che cosa il soggetto possieda oltre a questa sovrabbondanza di contenuto. Tuttavia possiamo trovare nel soggetto due caratteri: una infinità nel senso di un continuo espandersi oltre di sé, e, in secondo luogo, l'immediatezza.

Nel giudizio il soggetto presentato non ha soltanto un maggior numero di particolari del predicato, ma queste particolarità non hanno limite alcuno. Naturalmente non intendo dire con ciò che la pluralità attuale delle sue caratteristiche superi un qualsiasi numero finito; intendo dire che i suoi particolari sono sempre relativi a qualcosa che si trova al di fuori. Nel suo contenuto ha relazioni che non hanno termine in quel con-

tenuto, e quindi la sua esistenza non viene esaurita in sé, come in qualsiasi tempo possiamo averla. Se m'è lecito fare uso di una metafora, esso ha degli orli che sono talmente a brandelli da implicare un'altra esistenza da cui sia stato lacerato e senza la quale in realtà non esisterebbe. Il contenuto del soggetto, possiamo dire, si sforza di raggiungere una totalità onninclusiva; questo è dunque un carattere e il secondo è quello dell'immediatezza. Intendo dire che nel soggetto attuale il *quale* e il *che* non sono separati: esso viene dato con il suo contenuto come formante una totalità. Il *quale* non viene separato dal *che*, né viene trasformato da fatto in verità e neppure viene predicato come l'aggettivo d'un altro *che* o anche del suo proprio. Questo dunque intendo per immediatezza; e sebbene questo carattere in modo evidente non sia coerente con l'infinità, tuttavia pare che il soggetto abbia entrambe queste caratteristiche, mentre il predicato in modo altrettanto evidente dovrebbe esserne privo.

Ora se noi riteniamo che il soggetto abbia questi due caratteri che non si trovano nel predicato, e se riteniamo che il desiderio del pensiero implichi la rimozione di ciò che diversifica il predicato dal soggetto, cominciamo a vedere più chiaramente quale sia la natura del nostro Altro. E possiamo vedere senz'altro ciò che si richiederebbe per estinguere la sua alterità. Anzitutto il contenuto pensato deve farsi coerente con l'immediatezza, e, in secondo luogo, il soggetto deve venire reso coerente con se medesimo. Deve pertanto diventare autoesistente e ciò significa onninclusivo ed individuo. Ma allorché trascorre nel

giudizio (e vi è costretto), viene affetto dalla forma relazionale; l'indipendenza e l'immediatezza, che rivendica, non sono possedute dal suo contenuto. Quindi, nel tentativo d'affermarsi questo contenuto spinge il soggetto oltre i limiti attuali, e suscita così un processo che non ha limiti e non può essere esaurito. In tal modo, per due motivi, non può riuscire il tentativo del pensiero d'assorbire interamente il soggetto. Anzitutto il pensiero non può esaurirne il contenuto; ma se *per impossibile* ciò accadesse, questo contenuto esaurito non potrebbe avere il carattere dell'immediatezza.

Consideriamo ora il soggetto che è presentato; esso è una totalità indivisa che, in quanto viene pensata, trascorre in una confusa congerie di qualità e relazioni. Il pensiero desidera di trasformare questa congerie in un sistema; tuttavia per comprendere il soggetto dobbiamo immediatamente passare fuori di esso sia nel tempo, sia nello spazio. Ma queste relazioni esterne non hanno fine e per la loro stessa natura non possono finire; l'esaurimento non è soltanto inattuabile, è sostanzialmente impossibile. Questo sarebbe dunque sufficiente, ma non è tutto; entro le qualità, che considerammo dapprima come solidi estremi delle relazioni, prorompe un processo all'infinito. Allo scopo di comprendere, siamo costretti a distinguere senza fine, poiché non raggiungiamo mai un qualcosa che non sia oggetto d'una ulteriore distinzione. Per esporre diversamente la difficoltà, non possiamo mai considerare i termini e le loro relazioni come un tutto che stia per sé e non richieda ancora un'altra spiegazione; né, d'altra parte, allorché distinguiamo, possiamo evi-

tare l'indagine senza fine per la relazione fra la relazione e i suoi termini.

Così il pensiero non può avere il contenuto in un sistema armonioso, e in secondo luogo, anche *se* potesse averlo, quel sistema non *sarebbe* il soggetto. Sarebbe un labirinto di relazioni, un labirinto con una pianta, di cui continuamente si farebbe il circuito, oppure perderebbe del tutto la forma relazionale. In primo luogo, il nostro (impossibile) processo avrebbe sicuramente una verità distinta dalla sua realtà. Potrebbe evitare questa conseguenza solo col presentarsi a noi in massa e nello stesso tempo, e per di più con l'eliminare totalmente qualsiasi distinzione intercorra fra soggetto e predicato. Ma se in questo modo il pensiero divenisse immediato, evidentemente avrebbe perso il suo carattere proprio. Non sarebbe più un sistema di relazioni, perché sarebbe divenuto un'intuizione; e l'Altro in questo caso verrebbe certamente assorbito, ma disgraziatamente anche il pensiero a sua volta verrebbe inghiottito e risolto in un Altro.

Il contenuto relazionale del pensiero non può mai essere lo stesso che il soggetto, sia come quel soggetto appare sia come è veramente. La realtà che è presentata viene esaminata dal pensiero in una forma che non è adeguata alla sua natura, e oltre la quale la sua natura deve apparirci come un Altro. Ma per accostarci finalmente alla soluzione del nostro problema, questa natura è proprio quella di cui il pensiero in sè stesso ha bisogno, che anche come mero pensare desidera di possedere, e che, in tutti i suoi aspetti, già esiste nel pensiero in una forma incompleta. Il no-

stro risultato fondamentale è in breve questo. La fine, che estinguerebbe la pura ricerca della verità, l'appagherebbe proprio in quanto ha le caratteristiche che la realtà possiede. Dovrebbe essere un individuo immediato, indipendente e onninclusivo; ma, nel conseguire questa perfezione, il pensiero perderebbe il suo carattere proprio nell'atto stesso di raggiungerla. Perchè il pensiero desidera una simile individualità, che è precisamente quella a cui tende, una individualità che non può essere raggiunta finché siamo chiusi nelle relazioni.

Tuttavia ci si potrebbe dire che siamo ancora lontani dalla soluzione del nostro problema. Il fatto che il pensiero desideri una perfezione che gli è estranea, non è che la solita difficoltà: se il pensiero la desidera non costituisce un Altro, perché desideriamo unicamente quel che conosciamo. Ciò che è oggetto del desiderio del pensiero non può essere un oggetto estraneo, poiché ciò che è un oggetto *non* è estraneo. Non v'ha dubbio che sia così, però non abbiamo approfondito quale sia la natura di questo dilemma. Il pensiero desidera per il suo contenuto i caratteri che costituiscono la realtà. Questi caratteri, se venissero attuati, distruggerebbero il mero pensiero; essi sono perciò un Altro al di là del pensiero. Ma, d'altra parte, il pensiero può desiderarli, perché il suo contenuto già li possiede in una forma incompleta, e nel desiderare il completamento di ciò che si ha non v'è contraddizione. Qui è la soluzione delle nostre difficoltà.

La forma relazionale è un compromesso su cui il pensiero si fonda e si sviluppa. È un tentativo

di unire le differenze che sono sorte dalla sentita totalità; nelle differenze che vengono fuse assieme da una identità sottostante e nel compromesso fra la pluralità e l'unità sta dunque l'essenza della relazione. Le differenze restano indipendenti, perché non possono venir risolte nelle loro relazioni. Ma se lo fossero perirebbero e così pure le loro relazioni; oppure la loro emergente pluralità non verrebbe ancora conciliata con la loro unità, e così entro la relazione avrebbe inizio un processo all'infinito. Ma la relazione non esiste all'infuori dei termini, poiché in tale caso essa medesima costituirebbe un nuovo termine che aggraverebbe la distrazione. D'altra parte, non può perdersi nei termini, perché, se fosse così, dove sarebbe la loro comune unità e la loro relazione? In tal caso si troverebbero semplicemente separati.

L'intera percezione relazionale ha così vari caratteri. Possiede le caratteristiche dell'immediatezza e dell'indipendenza poiché i termini le sono dati e non sono da essa costituiti. Ha il carattere della pluralità e (poiché rappresenta la primitiva totalità sentita) ha pure il carattere di una unità comprensiva; un'unità tuttavia che non è costituita dalle differenze, ma viene aggiunta dal di fuori. Inoltre, contrariamente al suo desiderio, ha pure una inquieta infinitudine, poiché tale infinitudine è proprio il risultato a cui porta il suo compromesso pratico. Il pensiero desidera, pur conservando queste caratteristiche, di averle tutte quante in armonia, di ottenere una totalità che non sia in conflitto con i suoi elementi ed elementi che per la loro stessa natura debbano vi-

vere in un totalità. Non gli è dunque estranea così l'idea di un'unità come quella di una pluralità, né tanto meno quella di un'unità che si concili con una pluralità. Il pensiero non ha affatto bisogno di qualcosa d'estraneo nel desiderare di essere un tutto, che comprenda ogni cosa e sia superiore alla discordia. Tuttavia, come abbiamo visto, è chiaro che un simile completamento causerebbe la fine del mero pensiero; al contenuto ideale darebbe una forma per la quale *sarebbe* la realtà stessa e in cui la verità pura e semplice sarebbe perita.

Il pensiero mira a possedere nel suo oggetto quell'intero carattere di cui già possiede le caratteristiche separate. Il pensiero non può combinare queste caratteristiche in modo soddisfacente, sebbene abbia l'idea ed anche la parziale esperienza della loro completa combinazione. Pertanto, se l'oggetto riuscisse nel suo intento *diverrebbe* senz'altro realtà, ma cesserebbe d'essere un oggetto. È appunto questo compimento del pensiero oltre il pensiero che rimane per sempre un Altro. Il pensiero può formare l'idea d'un intendere, che sia simile al sentire nell'immediatezza, che contenga tutte quante le caratteristiche a cui mira mediante gli sforzi relazionali. Il pensiero può comprendere che, per raggiungere questa mèta, deve andare al di là delle relazioni; tuttavia nella sua natura non può trovare altra via per progredire. Quindi percepisce che, per raggiungere la sua fine, questo aspetto essenziale della sua natura deve in certo qual modo venire assorbito sì da includere l'altro aspetto. Ma una simile fusione costringerebbe il pensiero a trascendere la

sua attuale natura; esso può cogliere come ciò avvenga unicamente nelle sue linee generali e non nei particolari; e può pure vedere per quale motivo un intendimento particolareggiato gli sia impossibile. Tale autotrascendenza *è* un Altro, ma asserire quest'altro non costituisce un'autocontraddizione.

Quindi nel nostro Assoluto il pensiero può scoprire il suo Altro senza incoerenze. Tutta quanta la realtà sarà semplicemente l'oggetto che viene pensato a fondo, ma pensato a fondo in modo tale che il semplice pensare venga assorbito. Questa stessa realtà sarà pure un sentire che è completamente appagato, perché nella sua esperienza immediata possiamo ritrovare completato ogni tratto perduto con la rottura della nostra primitiva totalità sentita. Abbiamo l'immediatezza e la forza d'un semplice intendere, che non è più costretto dalle proprie incongruenze a trascorrere in un vano processo all'infinito. E così parimenti la volizione, se voluta a fondo, è il nostro Assoluto; perché in esso troviamo l'identità dell'idea e della realtà, che non è troppo povera ma troppo ricca per la divisione dei suoi elementi. Sentire, pensiero e volizione hanno tutti dei difetti che suggeriscono qualcosa di più alto. In questa più alta unità tutti quanti sono una cosa sola e non un aspetto si perde, anzi, per attuarsi pienamente, ciascuno si fonde con quello che sembra il suo opposto, e il prodotto di questa fusione conserva tutte le loro ricchezze particolari. L'unica realtà, possiamo dire dal punto di vista umano, era presente in ciascun aspetto in una forma che non poteva appagare. Per sviluppare la sua piena na-

tura s'è sprofondata in queste differenze; ma in ciascuna essa brama ardentemente quell'assoluta autofruizione, che si attua soltanto quando l'io spezza i suoi limiti e si fonde con un altro io finito. Così il desiderio di ciascun elemento per una perfezione che implichi la sua fusione con gli altri, non è in sé contraddittorio; è piuttosto uno sforzo per eliminare le incongruenze di uno stato presente, sicché rimanervi infissi sarebbe veramente un'autocontraddizione.

Ora, se mi si dice che un simile Assoluto è la Cosa-in-sé, mi permetto di dubitare sulla comprensione di colui che mi confuta. Perché mai quella Totalità, che comprende ogni cosa, dovrebbe meritarsi un simile titolo, non riesco proprio ad immaginare. Riguardo poi all'obiezione: « Le differenze dovrebbero perdersi in questa totalità, ma le differenze ci *sono* ancora, e quindi dopo tutto le differenze sarebbero rimaste al di fuori » devo replicare a mia volta con un'accusa di stupida confusione. Perché le differenze non sono perdute, ma tutte quante sono entro il tutto; ed il fatto che vi sia qualcosa *di più* che le differenze ben difficilmente può provare che esse *non* vi siano. Se un elemento viene congiunto ad un altro in un tutto d'esperienza, in modo tale che, nel tutto e per il tutto, non abbiano più ad esistere le loro mere particolarità, forse che ciò impedirebbe a ciascuno di serbare ancora la sua propria caratteristica nell'esperienza parziale che gli è propria? « Sì, ma queste esperienze parziali — mi si potrebbe dire — si troverebbero in ogni caso fuori del tutto. » Certamente non è necessaria una tale conseguenza.

L'autocoscienza della parte, la coscienza che ha di sé nell'atto stesso di opporsi alla totalità, tutto quanto dovrà trovarsi nell'unica esperienza onnicomprensiva, che contiene in sé ogni forma d'autocoscienza resa armoniosa, sebbene come tale trasmutata e soppressa. Io ammetto, anzi insisto, che probabilmente non riusciamo a spiegarci come sia questa esperienza; né possiamo immaginare come possa essere nei suoi particolari. Ma dire che è reale e che unisce certi caratteri generali nel sistema vivente di un concepire unico e individuo, è, ritengo, in nostro potere. Sono perfettamente convinto che possiamo sostenerlo senza cadere in incongruenze. Qui (se pure m'è riuscito) ho messo in evidenza che, almeno dal punto di vista del pensiero, possiamo affermare l'esistenza di un tale Altro, senza tuttavia cadere in una autocontraddizione. Questa giustificazione da parte del pensiero di un possibile Altro può servire sia a spiegare sia a respingere la dottrina della Cosa-in-sé.

IX

CRITICA AL SOLIPSISMO

L'argomentazione a favore del solipsismo, espressa nel modo più semplice, è la seguente: « Non posso trascendere l'esperienza, e l'esperienza deve essere la *mia* esperienza. Da ciò segue che nulla oltre il mio io esiste; perché ciò che è esperienza fa parte dei suoi stati ».

L'argomentazione deriva la sua forza, in parte da una falsa teoria, ma in larga misura, forse, da una spaventosa oscurità. Comincerò col porre in luce l'ambiguità che sta alla base di questo appello all'esperienza. Esperienza può significare una esperienza che è soltanto immediata, ovvero anche mediata. Per esperienza immediata intendo l'essere circoscritto semplicemente al dato, al meramente sentito o presentato. Ma l'esperienza mediata include ogni fatto che venga costruito dalla base di *questo* e di *mio*; è tutto ciò che si considera esistere oltre il momento sentito. Questa distinzione porta a un fatale risultato di cui il solipsismo probabilmente non s'è reso conto; perché né l'una né l'altra interpretazione dell'esperienza può convalidare la sua argomentazione.

Supponiamo dapprima che l'esperienza, a cui fa appello, sia immediata. Ma abbiamo già visto che il mero *dato* non riesce ad appoggiare un tale appello per due motivi essenziali. Da una parte non ci dà un nucleo sufficientemente ampio, mentre dall'altra ci mette innanzi un contenuto troppo vasto. Ci offre infatti un non-io unitamente all'io e così manda in rovina il solipsismo a causa di quella eccedenza. Ma d'altra parte non ci pone affatto in presenza di un io, se per io intendiamo un sostantivo che sia possessore d'un oggetto o anche dei suoi propri stati, e così il solipsismo viene distrutto per una intrinseca mancanza. Tuttavia, prima di sviluppare questa tesi, enuncerò un'obiezione che di per sé potrebbe bastare.

Il mio io, come un'esistenza alla quale i fenomeni appartengano come suoi aggettivi, si suppone dato da una esperienza immediata. Ma questo dono è francamente un'illusione, perché un'esperienza di tale natura non può darci alcuna realtà oltre quella dell'istante. Non v'è facoltà che possa salvare l'immediata rivelazione di un io al di là del momento presente; e così, se il solipsismo ha da trovare nell'esperienza l'unica cosa reale, quella cosa deve essere racchiusa nei limiti del mero *questo*. Ma allora con una simile riflessione abbiamo già distrutto il solipsismo come una teoria positiva e come qualcosa di più che una ragione sufficiente per uno scetticismo totale. Passiamo dunque da questa obiezione ad altri punti.

L'esperienza immediata non è in grado di trascendere il mero *questo*. Ma anche in ciò che dà, ancora non abbiamo quell'io sul quale il solip-

sismo viene fondato. Anzi abbiamo sempre troppo o troppo poco, perché la distinzione e la separazione del soggetto e dell'oggetto non è affatto originaria, e, in tal senso, non è un *dato*. Quindi non si può dire che l'io sia dato senza una qualificazione. Accennerò soltanto a questo punto per passare subito ad un altro. Qualunque cosa potessimo pensare in linea generale del nostro modo di sentire originario, potremmo sempre constatare l'esistenza di stati in cui non v'è riferimento ad un soggetto qualsiasi. E se tali sentimenti non fossero altro che meri aggettivi di una realtà soggettiva, questo carattere dovrebbe venir inferito e così certamente non sarebbe dato; ma non è necessario prendere posizione su questa base discutibile.

Ammettiamo pure che la distinzione dell'oggetto e del soggetto si presenti immediatamente, ed ancora non avremo fatto un passo nella direzione del solipsismo. Perchè il soggetto e l'oggetto appariranno ora in una correlazione; saranno due aspetti di un unico fatto, oppure (se lo preferite) due cose con una relazione fra loro. Ed è assai difficile che da ciò consegua che una soltanto di queste due cose sia reale, mentre tutto il resto del dato totale sarebbe semplicemente un suo attributo. Questo è il risultato di un atto di riflessione e di una illazione, un processo che prima pone come assoluta una metà del fatto, e poscia converte l'altra metà in un aggettivo del primo frammento. Così, tanto se questa metà è l'oggetto, quanto se è il soggetto, se noi siamo tratti al materialismo o a ciò che qualche volta si chiama « idealismo », il processo è essenzialmente il me-

desimo. Nell'uno e nell'altro caso esso consiste in una viziosa illazione; e il risultato *non* è evidentemente qualcosa che l'esperienza presenti.

Per concludere, forse senza necessità, farò osservare un altro punto. Abbiamo già scoperto che solitamente v'è una gran confusione riguardo ai confini dell'io e del non-io, e che pare non vi siano caratteristiche attribuibili in modo esclusivo all'uno o all'altro. Se così fosse, sarebbe una ragione di più per respingere una esperienza quale viene supposta dal solipsismo. Se l'io fosse dato come una realtà e ogni altra cosa come un suo aggettivo, non potremmo probabilmente darci ragione dell'incertezza che ci assale riguardo ai suoi limiti, né spiegarci il perché del nostro continuo esitare fra il pochissimo e il troppo. [1]

Per ora basti spiegare in linea generale che, se l'esperienza ha da essere mia, non si può argomentare da ciò che quel che esperisco sia soltanto un mio stato. L'intera obiezione si fonda tutta su falsi preconcetti. Il mio io particolare è posto, in un primo tempo, come un sostantivo reale all'infuori del Tutto, e poscia la sua evidente comunione con l'universo, che ci si impone nell'esperienza, è degradata ad aggettivo della nostra miserabile astrazione. Ma, quando si fa luce su questi pregiudizi, il solipsismo sparisce.

Considerato come l'apoteosi di un'astrazione, il solipsismo è totalmente falso. Ma dai suoi errori possiamo cogliere taluni aspetti di verità, verso i quali talvolta siamo ciechi. Anzitutto, per quanto la mia esperienza non sia il mondo intero, tut-

[1] *Appearance*, pp. 248-250.

tavia quel mondo appare nella mia esperienza, e, in quanto vi esiste, è mio stato mentale. Che il reale Assoluto, o Dio stesso, sia anche *mio* stato, è una verità spesso dimenticata e alla quale dovremo più tardi far ritorno. V'è poi una seconda verità a cui il solipsismo ha ciecamente reso testimonianza. Il mio modo di contatto con la Realtà avviene attraverso una apertura limitata; perché non posso ottenerla in modo immediato fuorché attraverso il sentito *questo* ed il nostro immediato scambio e influenza reciproca ha luogo soltanto attraverso un piccolo spiraglio. Ogni cosa al di là, sebbene non meno reale, è una espansione dell'essenza comune che sentiamo in modo bruciante in quest'unico fuoco. E così, alla fine, per conoscere l'Universo, dobbiamo ripiegarci sulla nostra esperienza e sensazione personale.

Ma oltre queste due verità v'è ancora un'altra verità degna di nota. Il mio io certamente non è l'Assoluto, ma, senza di esso, l'Assoluto non sarebbe se stesso. Tu non puoi mai fare astrazione completa dai miei sentimenti personali; tu non puoi dire che, a prescindere anche dall'infimo fra questi, qualche altra cosa nell'universo sarebbe ancora quello che è. E nell'asserire questa relazione, questa connessione essenziale di ogni realtà con il mio io, il solipsismo ha posto l'accento su ciò che non si dovrebbe mai dimenticare. [1]

L'esperienza nella sua forma primitiva, come un centro di sentire immediato, non è ancora un io, né tanto meno un non-io. Essa qualifica la Real-

[1] *Appearance*, pp. 259-260.

tà, che naturalmente è in essa presente, e il contenuto finito che le è proprio indissolubilmente la connette con tutto l'universo. Ma in se stesso — se potesse essere in sé — questo centro finito sarebbe il mondo. Allora, a causa della sua propria imperfezione questa esperienza primitiva viene spezzata; la sua unità s'arrende dinanzi all'interiore inquietudine e all'urto proveniente dall'esterno. Così, da una parte, l'io e l'*ego* sono prodotti da questo sviluppo, mentre dall'altra appaiono gli altri io, il mondo e Dio. Tutti quanti appaiono come i contenuti di un'esperienza finita e sono in realtà attualmente contenuti in essa in modo genuino. Vi sono contenuti però soltanto parzialmente e attraverso una porzione della loro area più o meno irrilevante. Tuttavia questa porzione, per quanto è valida, è il loro vero essere e realtà, perché un'esperienza finita *è* già parzialmente l'universo. Quindi non sorge il problema se qui si tratti d'attraversare una linea da un mondo ad un altro. L'esperienza è già in entrambi i mondi ed è una cosa sola con il loro essere; e il dubbio è semplicemente fino a che punto possa esplicarsi questo essere comune, sia in pratica, sia nella conoscenza. In altre parole tutto quanto l'universo, che è presente in modo imperfetto nell'esperienza finita, se venisse completato, sarebbe semplicemente il compimento di questa esperienza. Parlare di trascendenza in un altro mondo è, per conseguenza, erroneo.

Per taluni scopi ciò che io esperisco può venire considerato come lo stato del mio io o, ancora, della mia anima. Può venire così considerato, perché sotto un certo aspetto è effettivamente tale.

Ma siccome questo aspetto può essere un frammento infinitesimale del suo essere, così in nessun caso ciò che esperisco può costituire il *mero* aggettivo del mio io. Il mio io non è la realtà immediata e nemmeno la realtà ultima. La realtà immediata è una esperienza che contiene sia l'io, sia il non-io, o non contiene ancora né l'uno né l'altro; mentre la realtà ultima sarebbe effettivamente tutto quanto l'universo.

Abbiamo già notato quali verità siano contenute nell'istanza solipsistica. Ogni cosa, il mio io incluso, è essenziale all'Assoluto e da esso inseparabile; ed ancora, è soltanto nel sentire che posso prendere contatto con la Realtà in modo immediato. Ma non occorre qui insistere su questi aspetti della verità. La mia esperienza è essenziale al mondo, ma il mondo non è, se non sotto un certo aspetto, mia esperienza. Il mondo e l'esperienza largamente considerati sono la stessa cosa. La mia esperienza e i suoi stati, in un certo senso, sono effettivamente il mondo intero; perché proprio a questo grado insignificante l'unica Realtà è attualmente mio io. Ma è meno fuorviante asserire, al contrario, che il mondo tutto quanto sia mia esperienza; perché esso vi appare, e in ciascuna apparenza il suo unico essere è già imperfettamente incluso. [1]

[1]) *Appearance*, pp. 525-526.

X

L'ASSOLUTO E LE SUE APPARENZE

Ritorno qui all'idea dell'Assoluto come un tutto d'esperienza, e da questo punto di vista ne rilevo in breve gli aspetti principali. Cercherò di mostrare come fra tutte le attitudini possibili dell'esperienza non ve ne sia alcuna che abbia la supremazia. Non v'è forma alla quale le altre appartengano come suoi aggettivi, o nella quale possano venire risolte; ed in che modo queste varie forme possano fondersi assieme in una sola unità dovrà infine restare inintelligibile. L'Assoluto è presente e, in un certo senso, è similmente ciascuna delle sue apparenze particolari; per quanto sia dappertutto presente secondo gradi e valori differenti.

Ogni cosa è esperienza, e inoltre l'esperienza è una. Più tardi vedrò se sia ancora possibile dubitarne, ma per il momento la ritengo come una verità che abbia un saldo fondamento. Chiediamoci allora: sotto quali aspetti principali si trova generalmente l'esperienza? Possiamo dire, parlando alla buona, che vi sono due grandi forme: percezione e pensiero da un lato, volere e desi-

derio dall'altro lato. V'è poi l'attitudine estetica, che non si troverà esclusivamente sotto l'uno o l'altro di questi titoli; ed ancora v'è il piacere e il dolore che pare siano qualcosa distinta da entrambi. Inoltre abbiamo il sentire, un termine che dobbiamo prendere in due sensi: anzitutto è lo stato generale di tutta quanta l'anima, che non è ancora minimamente differenziata in uno qualsiasi dei precedenti aspetti particolari; e secondariamente è qualsiasi stato particolare in quanto questi abbia una indistinta unità interna. Ora non una di queste forme psichiche è risolubile nelle altre, né può l'unità del Tutto consistere nell'una o nell'altra loro porzione. Ognuna di esse è incompleta e unilaterale e richiede aiuto dall'esterno.

Ho intenzione di parlare delle apparenze dell'Assoluto soprattutto dal lato psichico, ma una piena discussione psicologica non è possibile, e non è nemmeno necessaria. Vorrei chiedere al lettore, le cui concezioni potrebbero in qualche misura divergere dalle mie, di non insistere sulle divergenze, se non in quanto influiscano sul risultato fondamentale.

1) Se consideriamo innanzi tutto l'aspetto del piacere e del dolore, è evidente che questo aspetto non può costituire la sostanza o il fondamento della Realtà. Non possiamo infatti considerare gli altri elementi come se fossero gli aggettivi di questo o come se ne dipendessero; e nemmeno possiamo, in qualunque modo o in qualsiasi senso, risolverli in esso. Il piacere e il dolore, è cosa ovvia, non sono l'unica cosa reale. Ma sono essi, in quanto tali, reali in modo assoluto e all'infuori del resto? Anche questo siamo costretti a negare,

perché piacere e dolore sono antagonistici; e quando nel Tutto fossero fusi assieme con un equilibrio di piacere, potremmo proprio essere sicuri che questo risultato sarà piacere come tale? V'è tuttavia un'obiezione assai più grave riguardo alla realtà del piacere e del dolore, perché in fondo non sono altro che mere astrazioni che *noi* separiamo dal piacevole e dal doloroso; e sarebbe francamente assurdo supporre che non siano connessi con quegli stati e processi, con i quali sempre sono congiunti. Invero, piacere e dolore come cose in se stesse contraddirebbero al loro noto carattere. Ma, se fosse così, è chiaro che non potrebbero essere reali in sé, e che la loro realtà ed essenza dovrebbe trovarsi in parte oltre i limiti che sono loro propri. Essi non sono che apparenze ed aggettivi unilaterali dell'universo, e sono reali solo quando vengono assorbiti e sommersi in quella totalità.

2) Dal mero piacere e dolore possiamo passare al sentire, che io considero nel senso dell'immediata unità di un centro psichico finito. Per me esso significa, in primo luogo, la condizione generale esistente prima che le distinzioni e le relazioni vengano sviluppate e in cui non esiste ancora né un soggetto né un oggetto qualsiasi. In secondo luogo, significa qualcosa che è presente in qualsiasi stadio della vita intellettuale, in quanto sia soltanto presente e semplicemente sia. In quest'ultimo senso potremmo dire che ogni cosa reale, non importa quale, deve essere sentita; ma non la chiamiamo sentire se non in quanto la consideriamo rispetto a ciò che non riesce ad essere. Ora, nell'uno o nell'altro di questi sensi, è

forse possibile considerare il sentire come reale o come un aspetto coerente della Realtà? Dobbiamo rispondere negativamente.

Il sentire ha un contenuto, e questo contenuto non è in sé coerente, sicché tale discrepanza tende a distruggere e ad infrangere lo stadio del sentire. La questione si può in breve così enunciare: il contenuto finito è incompatibile con l'immediatezza della sua esistenza. Perché il contenuto finito è necessariamente determinato dall'esterno; le sue relazioni esterne (per quanto possano desiderare di rimanere negative) penetrano nella sua essenza e così la spingono al di là del proprio essere. Quindi, dal momento che il *quale* (contenuto) di ogni sentire è discordante con il suo *che* (esistenza), esso è apparenza e, in quanto tale, non può essere reale. Questo carattere instabile e falso viene del continuo imposto alla nostra attenzione dal fatto concreto del cambiamento; sia dall'interno, sia dall'esterno, il sentire viene costretto a trascorrere nella coscienza relazionale. Esso è la base e il fondamento degli sviluppi ulteriori, ma è un fondamento che li sostiene unicamente per un continuo trascorrere da sé. Quindi, in senso proprio, non potremmo chiamare questi prodotti suoi aggettivi; la loro vita infatti consiste nella rottura violenta dell'unità senziente, e questa unità non è nuovamente reintegrata e resa valida fuorché nell'Assoluto.

3) Possiamo passare successivamente alla considerazione dell'aspetto percettivo o teoretico e, poi ancora, dell'aspetto pratico. Ciascuno di questi aspetti differisce dai due precedenti perché implica una distinzione, e, per prima cosa, una

distinzione fra soggetto ed oggetto. Il lato percettivo all'inizio non ha, s'intende, una esistenza particolare; perché in un primo tempo è dato unitamente al lato pratico, ed è solo tardivamente differenziato. Ma quello che qui ci interessa è il tentativo di comprenderne la specifica natura. Uno o più elementi vengono separati dalla massa confusa del sentire e apparentemente sussistono di per sé e a questo si oppongono. Il carattere distintivo di tale oggetto è appunto questo che sembra semplicemente *essere*. Se sembrasse influenzare la massa a cui si trova di fronte, sì da indurla ad agire su di esso e a modificarlo, e se tale relazione qualificasse la sua natura, l'attitudine in questo caso sarebbe pratica. Ma si suppone che la relazione percettiva si trovi completamente fuori dell'essenza dell'oggetto; in breve, essa viene negletta ovvero respinta come qualcosa d'accidentale e di irrilevante. Perché la realtà, sia come viene pensata, sia come viene percepita, in se stessa semplicemente è; essa può venire data, o ancora cercata, scoperta o fatta oggetto di riflessione, ma tutto questo — per quanto molto vi possa essere di essa — è nulla per *essa*. Perché l'oggetto sussiste soltanto in una relazione, ed è più che evidente che non è in alcun senso la relazione su cui poggia.

Questa è dunque la incongruenza essenziale del reale come percezione o pensiero. La sua essenza dipende da una qualificazione per mezzo di una relazione, che tuttavia tenta di ignorare. E quest'unica incongruenza si mostra tosto da due punti di vista. Si suppone che il sentito sfondo, da cui si distingue l'oggetto teoretico, non contri-

buisca in modo alcuno al suo essere. Ma, anche allo stadio della percezione o della sensazione questa ipotesi non regge, e, quando passiamo al pensiero riflessivo, tale posizione non è evidentemente sostenibile. È ben poco probabile che il mondo sia là da scoprire, quando pare che la sua essenza non sia separabile dal processo di ritrovamento, e quando sicuramente non sarebbe il mondo intero se non includesse entro di sé tanto la ricerca quanto il ricercatore. Ma, non appena si fosse raggiunta quest'ultima perfezione, l'oggetto non potrebbe più stare assolutamente in qualche relazione; e con questo il suo essere particolare verrebbe in pari tempo completato e distrutto. L'attitudine percettiva sarebbe passata per intero al di là di sé.

Possiamo rilevare nuovamente la medesima contraddizione principiando dall'altro lato. Come percepita o pensata la realtà *è*, ed è inoltre se stessa. Ma, d'altra parte, il suo sé in modo evidente, include la relazione con altri ed è intimamente determinato da quegli altri da cui si distingue. Per conseguenza il contenuto scivola oltre la sua esistenza, il suo *quale* s'espande oltre il suo *che*; in tal modo non è più, ma s'è trasformato in qualcosa di ideale nel quale la Realtà appare. Siccome questa apparenza non è identica alla realtà, non può essere totalmente vera; deve quindi venire corretta, sino a che nel suo contenuto abbia in fine cessato d'essere falsa. Ma, in primo luogo, questa correzione è meramente ideale, perché consiste in un processo in cui da un capo all'altro il contenuto viene separato dall'esistenza. Quindi, se la verità fosse completa, non sarebbe verità per-

ché questa è soltanto apparenza; e in secondo luogo, finché la verità rimane apparenza, è chiaro che non può essere completa. L'oggetto teoretico aspira a un compimento in cui ogni distinzione e ogni idealità dovrebbero venire soppresse; ma quando questo fosse raggiunto, l'attitudine teoretica, come tale, sarebbe stata assorbita. Essa da una parte presuppone una relazione, dall'altra invece afferma un'indipendenza; e, se questi aspetti discordanti vengono rimossi o armonizzati, il suo carattere peculiare se n'è andato. Percezione e pensiero devono quindi tentare di far ritorno all'immediatezza del sentire, oppure ammettendo d'essere unilaterali e falsi, devono cercare di trovare il proprio completamento oltre di sé in un supplemento e in una contropartita.

4) Con ciò siamo naturalmente spinti a considerare l'aspetto pratico delle cose. Qui, come prima, dobbiamo avere un oggetto, qualcosa che si distingue e si oppone alla massa interna del sentire. Ma in questo caso la relazione si palesa essenziale ed è sentita come una opposizione. Si suggerisce una trasformazione ideale dell'oggetto e la proposta non viene respinta dal centro senziente; il processo è completato da questa qualificazione ideale, la quale si modifica e per tal modo diviene in me l'oggetto. Colta a un di presso, l'essenza fondamentale dell'attitudine pratica è questa, e la sua unilateralità e insufficienza appaiono subito in modo lampante. Perché essa consiste nel guarire una divisione che non ha il potere di creare, e che, non appena viene guarita, implica la soppressione completa dell'attitudine pratica. Il volere non produce certamente delle semplici idee,

ma una esistenza attuale; tuttavia esso dipende dalla idealità e dalla mera apparenza per il suo inizio e per la sua essenza; e l'armonia che raggiunge è per sempre finita, e quindi incompleta ed instabile. Se non fosse così, e se l'ideale e l'esistente fossero fusi in una cosa sola, la relazione che fra loro intercorre sarebbe sparita, e il volere, come tale, dovrebbe essersi dileguato. Così l'attitudine pratica, al pari di tutto il resto, non è realtà ma apparenza; dato che il volere implica e presuppone la distinzione che si è fatta in percezione e idea, non abbiano certo bisogno di chiedere se possieda più realtà di queste.

5) Nell'attitudine estetica può sembrare che abbiamo infine trasceso l'opposizione fra l'idea e l'esistenza, e che abbiamo superato la coscienza relazionale sollevandoci al di sopra di essa. Perché pare che l'attitudine estetica conservi l'immediatezza del sentire; essa ha inoltre un oggetto con carattere determinato, ma un oggetto che esiste in sé e che non è meramente ideale. Questo aspetto del mondo ci appaga in un modo che non è raggiungibile dalla teoria o dalla pratica, ed è evidente che non può venire ricondotto o risolversi nell'una o nell'altra. Tuttavia quando lo consideriamo più da vicino, i suoi difetti diventano palesi; questo aspetto non può offrire una soluzione dei nostri problemi, dato che non riesce ad appagare le pretese della realtà e nemmeno le sue.

Ciò che è estetico si può in genere definire come l'emotivo che esiste di per sé. Non può probabilmente trovarsi tutto quanto sotto i due titoli del bello e del brutto, ma per il mio scopo attuale sarà opportuno considerarlo proprio sotto

questa forma. Poiché nell'Assoluto, così la bruttezza, come l'errore e il male, devono venire sopraffatti ed assorbiti, possiamo qui limitare la nostra considerazione alla bellezza.

La bellezza è il piacevole che esiste di per sé. Essa non è certamente l'esistente in sé che gode del suo proprio piacere, perché tale esistente, per quanto ci è dato di vedere, non avrebbe affatto bisogno d'essere bello. Ma la bellezza deve essere esistente in sé, e il suo essere deve essere indipendente in quanto tale; quindi deve esistere come un individuo e non semplicemente in una idea. I pensieri, o anche i processi del pensiero, potrebbero essere belli, ma ad un patto, che si mostrassero in sé contenuti e in qualche maniera apparissero per un senso. Ma il bello, ancora una volta, deve essere un oggetto, deve porsi in una relazione con il mio spirito, e, ancora, deve avere un distinto contenuto ideale. Non possiamo dire che il mero sentire sia bello, sebbene in una totalità complessa potremmo subito trovare fusi assieme gli aspetti del sentire e della bellezza. Il bello, infine, deve essere attualmente piacevole; ma, se è così, deve per di più essere piacevole per qualcuno.

Un'unione di caratteri di tale natura è incongruente, e non occorre molto spazio per porre in evidenza la sua discrepanza. In primo luogo facciamo astrazione dalla piacevolezza e dalla relazione nei miei riguardi, e supponiamo che la bellezza esista indipendente. Tuttavia anche qui la troveremo in contraddizione con se medesima, perché gli aspetti dell'esistenza e del contenuto dovrebbero essere armonici e formare una cosa

sola; ma, d'altra parte, dato che l'oggetto è finito, tale accordo si dimostra impossibile. E così, come accadeva nei riguardi della verità e del bene, v'è una parziale divergenza fra i due aspetti dell'estensione e dell'armonia. L'espressione è imperfetta, oppure ciò che è espresso è troppo limitato. In entrambi i casi similmente v'è infine un bisogno di armonia, v'è un'interna discrepanza e un insuccesso nella realtà. Perché il contenuto — in ogni caso sempre finito e così sempre incoerente con se medesimo — può anche in modo lampante andare al di là della sua espressione attuale ed essere meramente ideale. D'altra parte, l'espressione esistente deve in varia misura e secondo gradi differenti rimanere al disotto della realtà; poiché, considerata nella sua forma più piena, dopo tutto deve essere un fatto finito. Essa è determinata dall'esterno, e così deve interiormente trovarsi in disaccordo con se medesima. Per tal modo l'oggetto bello, considerato come indipendente, è nulla più che un'apparenza.

Ma ritenere che la bellezza abbia un'esistenza indipendente è impossibile. Perché il piacere appartiene alla sua essenza, e supporre che il piacere o una emozione qualsiasi possa starsene separata da qualche io, sembra ormai fuori di discussione. La bellezza, per conseguenza, sarà determinata da una qualità in me. In qualsiasi caso dato che (come abbiamo visto) essa costituisce un oggetto per la percezione, la relazione, che è implicita in quest'ultima, è necessario sia essenziale al suo essere. Da un lato allora, sia come viene percepita, sia in quanto emotiva, la bellezza sarà caratterizzata interiormente da ciò che si tro-

va fuori di sé; ed è ovvio che in questo caso si sarà mostrata come apparenza. Oppure, dall'altro lato, deve includere entro i suoi limiti queste condizioni estrinseche della sua esistenza. Ma, con questo assorbimento totale dell'io percipiente e senziente, l'intera relazione, e con essa la bellezza in quanto tale, sarebbe svanita.

I vari aspetti che l'oggetto estetico riunisce in sé, s'è visto che si trovano separati. In realtà la bellezza non è immediata, né indipendente o armoniosa in sé medesima. Tentando di appagare queste esigenze, deve trascorrere al di là del carattere proprio. Si è dunque constatato che come tutti gli altri aspetti anche questo è apparenza.

Abbiamo ora contemplato le diverse regioni dell'esperienza ed abbiamo scoperto che ciascuna è imperfetta. Certamente non possiamo dire che l'Assoluto è una di esse. D'altra parte si può vedere come ciascuna sia insufficiente e incoerente, perché non è pure, ed altrettanto compiutamente, il resto. Ciascun aspetto, fino a un certo punto, implica già di fatto gli altri nella sua esistenza, e per farsi Realtà dovrebbe totalmente includerli. Sembra perciò che la Realtà sia contenuta nella totalità di queste sue diverse sfere, e da parte loro sembra che ciascuna costituisca una apparenza parziale dell'universo. [1]

La religione implica naturalmente una relazione fra l'Uomo e Dio. Ora una relazione (l'abbiamo visto sin dal principio) è sempre autocontraddittoria, perché implica sempre due termini che

[1] *Appearance*, pp. 457-466.

sono finiti e che rivendicano l'indipendenza. D'altra parte una relazione sarebbe priva di significato, a meno che essa e i suoi termini non costituissero gli aggettivi di un tutto. Trovare una piena soluzione di questa discordanza vorrebbe dire oltrepassare completamente il punto di vista relazionale. Questa conclusione generale si può subito verificare nella sfera della religione.

L'uomo da una parte è un soggetto finito, che si trova di fronte a Dio e che semplicemente « sta in una relazione ». Ma d'altra parte, separato da Dio l'uomo è nient'altro che una astrazione. La religione scopre questa verità, ed afferma che l'uomo è reso buono e reale unicamente per mezzo della grazia, mentre se tenta di essere indipendente perisce per la Sua collera. Non sta dunque semplicemente in una relazione, ma è intimamente mosso dal suo opposto, ed invero, a prescindere da quell'interno lavorìo, non potrebbe nemmeno stare in una relazione. Dio a sua volta è un oggetto finito, che si trova al di sopra e separato dall'uomo, ed è inoltre qualcosa che è indipendente da tutte quante le relazioni verso il suo volere e la sua intelligenza. Quindi Dio, se viene considerato come un essere pensante e senziente, ha una personalità particolare. Ma, separato da quelle relazioni che lo qualificano, Dio sarebbe soltanto un vuoto incoerente; mentre qualificato dalla sua relazione con un Altro, avrebbe una natura finita internamente sconvolta. Dio viene perciò ancora considerato come se trascendesse questa relazione estrinseca; perché Egli vuole e conosce se medesimo, e trova la sua realtà ed autocoscienza in unione con l'uomo. La religione

per conseguenza è un processo con fattori inseparabili, poiché ciascuno appare nell'uno e nell'altro aspetto. È dunque l'unità dell'uomo con Dio, che, in varia misura e sotto forme diverse, vuole e conosce se medesima dal principio alla fine. Essa si scinde nei termini opposti collegandoli con una relazione; ma in pari tempo nega questa separazione provvisoria, ed afferma e sente in ciascun termine l'intima presenza dell'altro.

Così la religione consiste in una continua oscillazione pratica, e si esprime unicamente per mezzo di un compromesso teoretico. Forse si rifiuterebbe di affermare che Dio ami e gioisca di sé nelle emozioni umane, ed avrebbe ancora più orrore dell'affermazione che l'amore possa trovarsi dove Dio non è, sicché sforzandosi di costeggiare entrambe le rive simultaneamente, oscilla confusa. Il peccato è allora l'ostilità di un ribelle contro un Sovrano in collera; nondimeno tutta quanta la relazione deve anche sentirsi e odiarsi nel cuore stesso del peccatore, mentre il Sovrano a sua volta viene lacerato e turbato da emozioni contrastanti. Ma dire che il peccato è un elemento necessario della Divina autocoscienza — un elemento, comunque, che emerge soltanto per essere immediatamente assorbito, e che non viene mai posto libero in quanto tale — questo apparirebbe probabilmente una assurdità o una bestemmia. La religione preferisce porre innanzi enunciazioni che sente che non sono sostenibili, e subito dopo correggerle con contro-enunciazioni che non trova affatto migliori. Viene allora sospinta avanti ed indietro fra le une e le altre, come un cane che cerca di seguire due padroni.

Una discordanza degna d'essere osservata riguarda la posizione di Dio nell'universo. Possiamo dire che nella religione Dio tende sempre a passare oltre di sé; Egli è necessariamente spinto a finire nell'Assoluto, che per la religione non è Dio. Dio, sia una «persona» o no, da una parte è un essere finito e un oggetto per l'uomo; dall'altra, la fine che la coscienza religiosa cerca è la perfetta unità di questi termini. Se fosse così, nulla in fine si troverebbe fuori di Dio; ma ritenere che Dio sia l'oscillare continuo e il movimento mutevole del processo, è fuori questione. D'altra parte, l'armonia di tutte queste discordanze richiede, come abbiamo mostrato, il modificarsi del loro carattere finito.

L'unità implica una completa soppressione della relazione in quanto tale; ma, con quella soppressione, la religione ed il bene, come tali, sarebbero del tutto scomparsi. Se voi identificate l'Assoluto con Dio, quello non è il Dio della religione. Se nuovamente li separate, Dio diviene un fattore finito nel Tutto. Lo sforzo della religione è appunto quello di por termine a questa relazione e di abbatterla; una relazione, tuttavia, che fondamentalmente presuppone. Quindi, se è meno dell'Assoluto, Dio non può avere quiete, ma se quella mèta viene raggiunta, Egli è perduto e la religione con Lui.

Questa difficoltà riappare nel problema dell'autocoscienza religiosa. Dio certamente deve essere conscio di sé nella religione, ma tale autocoscienza è imperfettissima. Perché se la relazione estrinseca fra Dio e l'uomo fosse totalmente assorbita, la separazione del soggetto e dell'oggetto, come

tale, sarebbe scomparsa insieme ad essa. Ma se di nuovo l'io, che è conscio, contiene ancora nella sua essenza una relazione fra due termini irriducibili, dov'è dunque l'unità del suo io? In breve, Dio, come la suprema espressione del bene attuato, pone in luce le contraddizioni che già trovammo inerenti a quel principio. La separazione dell'idea e dell'esistenza che pur si dimostra essenziale al bene viene respinta dalla Realtà; e il processo, che si produce nella Realtà, non è la Realtà stessa. Possiamo dire che Dio non è Dio, fino a quando non sia divenuto tutto in tutto, e che un Dio, che sia tutto in tutto, non sarebbe il Dio della religione. Dio non è che un aspetto, e ciò deve significare che Egli è soltanto un'apparenza dell'Assoluto. [1]

I fatti della coscienza religiosa, anche se sono delle pure esperienze interiori, traboccano d'un contenuto, che ovviamente non è suscettibile d'essere racchiuso entro un *qui* o un *ora*. Nell'apparente concentrarsi in un solo istante di tutto l'Inferno o di tutto il Cielo, la incompatibilità del nostro «fatto» con la sua esistenza ci viene per forza imposta. La medesima verità spicca da tutti gli eventi religiosi esterni, poiché questi non sarebbero religiosi se non avessero un significato che trascenda la loro finitezza sensibile. Il dubbio in genere *non* è dunque se la relazione fra Dio e l'uomo sia un'apparenza, dato che non v'è una relazione, né un fatto qualsiasi che possa essere qualcosa di più. Il dubbio invece è questo: dove

[1]) *Appearance*, pp. 445-448.

nel mondo dell'apparenza debba venire collocato un fatto di tale natura. Qual è in altre parole il grado della sua verità?

Non è possibile qui intraprendere una ricerca completa. Comunque se noi applichiamo il nostro criterio possiamo subito vedere come non vi sia nulla che abbia più realtà di ciò che si presenta nella religione. Paragonare fatti come questi a ciò che ci viene dato nell'esistenza esterna, significherebbe prendersi giuoco del soggetto. L'uomo, che esige una realtà più salda di quella della coscienza religiosa, cerca egli non sa che cosa. Insoddisfatto della realtà dell'uomo e di Dio quali li trova nell'esperienza, può essere invitato ad enunciare in modo intelligibile ciò che alla fine lo accontenterebbe. Perché Dio e l'uomo, come due esistenze sensibili, verrebbero talmente degradate da non essere più riconoscibili.

Potremmo dire che il Dio che potesse esistere, sicurissimamente non sarebbe un Dio. L'uomo e Dio come due realtà, individue ed ultime, « che stanno » non si può dire dove e con una relazione « fra » loro, abbiamo appunto visto come la loro unione sarebbe autocontraddittoria e quindi apparenza. Non sarebbe altro che il confuso tentativo d'afferrare e di contenere nella religione quell'Assoluto, che, se fosse realmente raggiunto, distruggerebbe la religione stessa. Questo tentativo per le proprie incongruenze e per l'insuccesso e l'inquietudine che gli sono propri, ci rivela ancora una volta che la religione non è definitiva ed ultima. [1)]

1) *Appearance*, pp. 449-450.

Si potrebbe forse concludere che il completamento della religione è la filosofia, e che nella metafisica raggiungiamo la mèta in cui essa trova il suo compimento. Orbene, se la religione fosse essenzialmente una conoscenza, questa conclusione sarebbe vera; e in quanto la religione implica la conoscenza, noi siamo obbligati ad accettarla. Evidentemente è compito della metafisica trattare della verità ultima, ed è ovvio che da questo punto di vista si debba concedere che stia più in alto della religione. D'altra parte, abbiamo scoperto che l'essenza della religione non è la conoscenza, ma questo non significa però che essa si fondi esclusivamente sul sentire. La religione rappresenta piuttosto il tentativo di esprimere la completa realtà del bene attraverso ogni aspetto del nostro essere; e, in quanto questo aspetto è preminente, essa è subito qualcosa di più e quindi qualcosa di più alto della filosofia.

La filosofia pure in se stessa non è che apparenza. Non è che un'apparenza fra le altre, e, se si solleva più in alto, da un certo punto di vista, sotto altri aspetti è sicuramente inferiore. La sua debolezza dipende, naturalmente, dal fatto che è esclusivamente teoretica. La filosofia può essere *ritenuta* senza dubbio qualcosa di più, ed incidentalmente *è* qualcosa di più; ma è chiaro che la sua essenza debba restringersi all'attività intellettuale. Per conseguenza non è altro che un'apparenza unilaterale e incoerente dell'Assoluto; e, in quanto la filosofia è religiosa, dobbiamo concedere che sia passata nella religione ed abbia cessato, come tale, di essere ancora filosofia. Non intendo dire a coloro che, insoddisfatti delle cre-

denze religiose possano essersi rivolti seriamente alla metafisica, che non vi troveranno ciò che cercano; ma che non lo troveranno né là, né in qualsiasi altro luogo, se non l'avranno portato insieme a loro. La metafisica non ha una speciale connessione con la genuina religione, sicché nessuna delle due apparenze può ritenersi come la perfezione dell'altra. Il compimento di ciascuna non può essere trovato fuorché nell'Assoluto. [1]

[1]) *Appearance*, pp. 453-454.

XI

LA VERITÀ ASSOLUTA

Da un capo all'altro di questo lavoro, ho liberamente usato del diritto di postulare dappertutto un ignoto complemento della conoscenza. Come dunque, si potrebbe insistere, dovremo qui svolgere questo principio? Perché non si dovrebbe sempre considerare la Realtà come limitata dalla nostra impotenza, e per conseguenza come se si estendesse sotto tutti gli aspetti oltre l'area delle *nostre* possibilità? Ma è chiaro che una obiezione a questo punto si contraddice. L'area di ciò che è possibile viene qui di colpo estesa e limitata, e un dilemma rovinoso potrebbe venire posto e addotto quale replica alla domanda. Ma è meglio rivelare subito l'errore capitale che vi sta sotto.

La conoscenza della privazione, al pari di ogni altra conoscenza, è infine positiva. Tu non puoi nemmeno parlare dell'assente e del mancante, se non assumi che altrove abbia qualche fondamento logico e sia presente. Non puoi suggerire che la tua ignoranza sia una ragione per giudicare la conoscenza incompleta, salvo che tu non abbia già

qualche conoscenza di un'area che questa ignoranza celi. Entro la nota estensione del Reale tu hai varie sfere, e quindi ciò che manca in una può essere cercato in un'altra; e dove sotto alcuni aspetti il mondo conosciuto si presenta come incompleto, quel mondo si è già esteso al di là di queste caratteristiche. Qui dunque, naturalmente, abbiamo il diritto di tener dietro alla sua estesa realtà con le nostre conclusioni e congetture; e in queste discussioni ci siamo valsi largamente di questo privilegio. Ma, d'altra parte, questo è vero unicamente riguardo alle questioni subordinate, e il nostro diritto esiste soltanto finché rimaniamo entro l'area conosciuta dell'universo. È assurdo tentare di andare oltre e di assumere campi che si trovino fuori della natura ultima della Realtà. Se vi fosse una qualsiasi Realtà totalmente fuori della nostra conoscenza, non potremmo in alcun senso esserne consapevoli; e, se fossimo del tutto ignari di essa, non potremmo probabilmente insinuare che la nostra ignoranza la celi. Per tal modo, alla fine, ciò che conosciamo e ciò che è reale deve essere coesteso, e sicuramente fuori di quest'area nulla è possibile. Un'unica possibilità, quindi, deve qui ritenersi come unica e come reale. Entro questa conosciuta regione, e non fuori, si trova tutto quanto il regno che l'ignoranza ci cela; qui è l'oggetto di ogni dubbio intelligente e di ogni possibilità che non sia irrazionale.

Con l'intento di raggiungere una maggior chiarezza su questo punto, può giovarci il considerare uno stato ideale di cose. Se l'universo conosciuto fosse un sistema perfetto, allora non po-

trebbe suggerire in alcun luogo la propria imperfezione. Ogni possibile insinuazione in tal caso prenderebbe subito il posto che le spetta nel tutto, un posto che è preordinato e ad essa attribuito dai rimanenti membri del sistema. Ed ancora, partendo da un qualsiasi elemento in un tutto di tale natura, potremmo da questo sviluppare completamente tutto quanto l'universo; sicché un dubbio che fosse derivato dalla privazione e si basasse sull'ignoranza sarebbe qui interamente sparito. Non soltanto il sistema in sé non avrebbe altra possibilità al di fuori, ma anche nei suoi stessi particolari finiti verrebbe raggiunta la medesima fine. Le parole « mancanza » ed « insuccesso » avrebbero qui, di fatto, perduto il proprio significato. Dato che sarebbero visibili di ogni idea le sue molteplici relazioni con tutte le altre, non vi resterebbe alcuna regione per il dubbio o la possibilità o l'ignoranza.

Questo ideale intellettuale, ben lo sappiamo, non è un fatto attuale. Non esiste nel nostro mondo, e, fuorché quel mondo non venisse radicalmente mutato, la sua esistenza non sarebbe possibile. Richiederebbe un modificarsi della condizione in cui l'intelletto si trova, e una trasformazione di tutti quanti i rapporti che lo legano con i rimanenti aspetti dell'esperienza. Non abbiamo affatto bisogno di cercare affannosamente degli argomenti per confutare la nostra onniscienza, poiché ad ogni giro di pagina s'è riconosciuta la nostra debolezza. Si è visto, infatti, che l'universo nella sua diversità è inesplicabile, perché il nostro sistema da un capo all'altro dei suoi particolari è incompleto.

Ora in un sistema incompleto ci deve essere dappertutto una regione di ignoranza. Dato che infine soggetto e predicato non coincideranno, resta un margine per ciò che, salvo in misura maggiore o minore e nelle sue grandi linee, è sostanzialmente ignoto. E qui v'è campo per il dubbio e per la possibilità e per il complemento teoretico. Un sistema incompleto in ogni sua parte è incoerente, e così suggerisce qualcosa oltre; ma non può in nessun luogo suggerirci quale sia l'esatto completamento che renderebbe valido ciascun particolare. Quindi, sia nella sua estensione sia nella sua unità, nei confronti di qualche parte non deve essere altro che una mera collezione. Possiamo dire, infine, che esso viene compreso ed esaurito soltanto attraverso la *nostra* incompletezza.

Ma qui dobbiamo far ricorso alla distinzione di cui già abbiamo trattato. Anche in un mondo incompleto, qual è il mondo che appare nella nostra conoscenza, l'incompletezza e l'ignoranza dopo tutto sono parziali. Esse non risultano vere di ogni caratteristica, ma vi sono punti in cui non esiste nessuna legittima idea di un Altro. Su questi punti un dubbio ed una ricerca per altri possibili sarebbe invero priva di significato; perché non ci sarebbe un'area disponibile in cui forse potrebbe trovarsi la nostra ignoranza. È chiaro che entro questi limiti (che non possiamo fissare in anticipo) un dubbio razionale diverrebbe una assunzione irrazionale. All'infuori di questi, ci possono essere delle idee, di cui non siamo in grado di dire se siano prive di significato ovvero incongruenti rispetto alla natura delle cose; tutta-

via la loro semplice possibilità non merita d'essere considerata. Ma, ancora una volta, riguardo ad altre regioni del mondo il caso sarà diverso. Troveremo un grado maggiore o minore di compiutezza attuale, e, con questo, una serie di possibilità di valore differente. Non ritengo cosa conveniente il dilungarci ancora in queste discussioni preliminari, perché ora dobbiamo occuparci dei dubbi che si possono sollevare in merito al nostro Assoluto.

Rispetto al carattere essenziale dell'Assoluto la nostra posizione in breve è questa. Noi sosteniamo che la nostra conclusione è certa e che è logicamente impossibile metterla in dubbio. Non v'è un'altra concezione, né qualche altra idea all'infuori della concezione qui esaminata. È razionalmente impossibile anche solo concepire un dubbio riguardo a un'altra possibilità. Fuori del nostro risultato fondamentale non c'è altro che il totalmente privo di significato, ovvero qualcosa che a un esame attento appare in realtà non trovarsi al di fuori. Così il supposto Altro, per farla breve, apparirà attualmente il medesimo; o conterrà degli elementi che, pur inclusi nella nostra concezione dell'Assoluto, si trovano fuori di posto e per tale motivo sono deformati in apparenze erronee. E lo spostamento stesso troverà un posto confacente entro i limiti del nostro sistema.

Il nostro risultato, in breve, non può essere messo in dubbio, dal momento che contiene tutte le possibilità. Fateci vedere un'idea, possiamo proclamare, che sembri ostile al nostro schema e noi vi mostreremo un elemento che in realtà vi è con-

tenuto. Porremo in luce come la vostra idea sia una particella autocontraddittoria del nostro sistema, un frammento interno che soltanto per non voler vedere può immaginare se stesso al di fuori. Dimostreremo come la sua indipendenza ed il il suo isolamento non siano altro nel mondo fuorché un non riuscire a percepire che un solo aspetto della sua natura.

Così l'irritato richiamo alla nostra modestia e alla nostra debolezza non ci turberà, perché è proprio su questa debolezza che, in un certo senso, abbiamo preso posizione. Noi siamo incapaci di dividere l'universo nell'universo e in qualcosa al di fuori. Non siamo in grado di trovare un altro campo in cui collocare la nostra incapacità e in cui trastullarci con la nostra modestia. Quest'altra area per noi non è che una presuntuosa assurdità; e sulla base della nostra debolezza non ci sentiamo abbastanza forti per assumere che una assurdità sia un fatto. Noi, in altre parole, protestiamo contro l'insensato tentativo di trascendere l'esperienza; noi insistiamo che il solo fatto di concepire un dubbio potrebbe implicare quel tentativo, e che nel caso della nostra conclusione principale certamente lo implica. Quindi nelle sue grandi linee quella conclusione è per noi certa. [1]

Abbiamo scoperto che alcune conoscenze sono assolute e che, in contrasto con esse, tutte le verità finite sono soltanto condizionali. Ma quando procediamo a un esame più rigoroso, sembra difficile sostenere questa differenza. Perché come può la verità essere assolutamente vera, se rimane an-

[1]) *Appearance*, pp. 515-519.

cora un abisso fra essa e la realtà? Ora in qualsiasi verità circa la Realtà la parola « circa » è troppo significativa; rimane sempre qualcosa al di fuori, qualcosa d'altro che il predicato. A causa di ciò che si trova al di fuori, il predicato, alla fine, può chiamarsi condizionale. In breve, non viene data ragione della differenza tra soggetto e predicato, una differenza che è essenziale alla verità. Essa dipende da qualcosa che non è incluso nel giudizio stesso, da un elemento che è situato fuori, e che, quindi, in un certo senso è ignoto. In altre parole, il tipo e l'essenza non possono mai raggiungere la realtà. L'essenza realizzata, potremmo dire, è troppo per essere verità, ma inattuata e astratta è sicuramente troppo poco per essere reale. Anche la verità assoluta infine sembra così palesarsi erronea.[1]

Si deve ammettere che, alla fine, nessuna verità sia totalmente vera. Essa è una traduzione parziale ed inadeguata di ciò che dichiara di dare completamente, e questa discrepanza interiore appartiene irrimediabilmente al carattere proprio della verità. Nondimeno la differenza che è stata posta fra la verità assoluta e quella finita, deve ancora essere mantenuta, perché la prima, per dirla in una parola, non può venire corretta *intellettualmente*. Non v'è alcuna modificazione intellettuale che, come verità generale, potrebbe forse portarla più vicino alla Realtà ultima. Abbiamo visto che ogni insinuazione di questo genere

[1]) L'essenziale incongruenza della verità si potrebbe forse enunciare meglio nel modo seguente: Se v'è una qualsiasi differenza fra *ciò che significa* e *ciò che rappresenta*, allora è chiaro che la verità non è attuata. Ma se non v'è una tale differenza, allora la verità ha cessato di esistere. (N. dell'A.).

non è che *auto*-distruttiva, che ogni dubbio su questo punto è letteralmente privo di senso. La verità assoluta viene corretta soltanto col passare fuori dell'intelletto; viene modificata solamente con l'includere i rimanenti aspetti dell'esperienza. Ma in questo passaggio la peculiare natura della verità viene naturalmente trasformata e perisce.

Qualsiasi verità finita, d'altra parte, resta soggetta alla correzione intellettuale. Essa è incompleta non semplicemente perché, in quanto verità, sia confinata dalla sua natura generale entro un aspetto parziale del Tutto; è incompleta perché ha entro il proprio mondo intellettuale uno spazio che si trova al di fuori. Vi è una verità, attuale o possibile, che le è di fronte, e che può stare fuori di essa come un Altro. Ma nei confronti della verità assoluta non v'è un al di là intellettuale; non v'è un predicato rivale che potrebbe in modo concepibile qualificare il suo soggetto, e che quindi potrebbe condizionare e limitare la sua asserzione. La conoscenza assoluta può essere condizionale, se v'aggrada; ma la sua condizione non è una qualsiasi *altra* verità, sia attuale o possibile.

La dottrina che mi sforzo di enunciare, è in realtà molto semplice. La verità è un aspetto dell'esperienza, ed è perciò resa imperfetta e limitata da ciò che manca di includere. In quanto è assoluta, dà comunque il tipo e il carattere generale di tutto ciò che potrebbe essere vero o reale. L'universo in questo carattere generale è conosciuto completamente, ma non è conosciuto in tutti i suoi particolari. Esso non è conosciuto, e, come un tutto, non può mai essere conosciuto nel senso che la conoscenza sia lo stesso che l'espe-

rienza o la realtà. Perché la conoscenza e la verità — se potessimo supporre che abbiano tale identità — per ciò stesso sarebbero state assorbite e trasmutate. Ma d'altra parte l'universo non esiste, e non potrebbe esistere, come verità o conoscenza, in modo tale da non essere incluso e contenuto in quella verità che chiamiamo assoluta. Perché, per ripeterlo ancora una volta, tale possibilità sarebbe *auto*-distruttiva. Possiamo forse dire che, se *per impossibile* questo potesse essere possibile, noi non ne avremmo nemmeno l'idea. Perché tale idea, nell'atto stesso d'essere concepita, si dilegua nel suo opposto o in una assurdità.

La verità assoluta è errore soltanto se vi aspettate da essa qualcosa di più di una mera conoscenza generale. È astratta, perché non riesce a provvedere i suoi propri particolari subordinati; è unilaterale, perché non può darci in blocco tutti gli aspetti della Totalità. Ma d'altra parte nulla, per quanto essa sia valida, potrebbe trovarsi al di fuori; essa è onninclusiva al massimo grado e contiene anticipatamente tutto ciò che in qualsiasi tempo si potrebbe opporle. Perché non le si può opporre nulla che non diventi intellettuale e non entri quale vassallo nel regno della verità. Così anche quando andate oltre, non potete mai spingervi al di fuori; e se includete qualcosa di più, siete costretti ad includere qualcosa della medesima natura. In altre parole, l'universo, come verità, preserva un unico carattere, e di quel carattere possediamo una conoscenza infallibile.

Se poi guardiamo la questione da un altro lato, non v'è opposizione fra Realtà e verità. La Realtà, per essere completa, deve includere ed assorbire

questo aspetto parziale di sé medesima; e la verità stessa non sarebbe completa, sino a che non comprendesse ed includesse in sé tutti gli aspetti dell'universo. Così, nel passare oltre di sé e nel rendere nulla la differenza tra il suo soggetto e il suo predicato, non fa che dar corso alle richieste della sua natura. Posso forse sperare che questa conclusione sia già stata sufficientemente garantita. Per ripeterlo ancora, nel suo carattere generale la Realtà è presente nella conoscenza e nella verità, quella verità assoluta che viene distinta e rivelata dalla metafisica. Ma questo carattere generale della Realtà non è la Realtà stessa, ed anche della verità e della conoscenza non è altro che il carattere generale. Tuttavia, finché ci può essere qualche verità e qualche conoscenza, questo carattere è assoluto. La verità è condizionale, ma non può essere intellettualmente trascesa; includere le sue condizioni significherebbe passare in una totalità oltre il mero intelletto.

La conclusione che abbiamo raggiunto, la quale spero non sia il risultato di un mero compromesso, rivendica il diritto di conciliare gli estremi. Se debba chiamarsi realismo o idealismo non lo so, né mi curo di saperlo. Questa conclusione non antepone le idee ed il pensiero, ma neppure ci permette di affermare che qualche altra cosa in sé sia più reale. La verità è tutto quanto il mondo in un aspetto, un aspetto che è supremo in filosofia, ma che tuttavia anche in filosofia è conscio della propria incompiutezza. In quanto ancora la nostra conclusione pretende d'essere infallibile, ritengo che non sia contraria al miglior

genere di senso comune. Se la metafisica debba giudicarsi in base al senso comune, non vale nemmeno la pena di discutere; perché né nei suoi procedimenti né nei suoi risultati può attendersi, o anche sperare, di essere generalmente intelligibile. Ma non è cosa facile, fuorché per lo scervellato, il difendere risultati metafisici, che, se *fossero* intesi dal senso comune, verrebbero immediatamente respinti.

Non intendo dire che su punti subordinati, quali la personalità della Divinità o il persistere dell'individuo dopo la morte — punti sui quali non v'è un generale consentimento nel mondo — la filosofia debba forzatamente adottare una concezione particolare. Intendo dire che disporre gli elementi della nostra natura in modo tale che il sistema fatto, quando venga compreso, ci colpisca come unilaterale, è più che sufficiente per ispirare esitazione e dubbio. Sotto questo punto di vista almeno spero che il nostro risultato fondamentale sia stato soddisfacente. La conoscenza assoluta, che abbiamo rivendicato, non è più che un tracciato. È una conoscenza che, da un lato, sembra atta a garantire i supremi interessi della nostra natura, mentre si astiene, dall'altro, dalle pretese che tutti quanti dovrebbero sentire come non umane.

Noi insistiamo che tutta quanta la Realtà deve mantenere un certo carattere. La totalità dei suoi contenuti deve essere costituita dall'esperienza, essi devono fondersi in un unico sistema, e questa stessa unità deve essere esperienza. Essa deve includere e armonizzare ogni frammento possibile di apparenza. Qualcosa, che in un senso

qualsiasi possa essere più e oltre ciò che possediamo, deve ancora essere inevitabilmente un di più della medesima specie. Noi persistiamo in questa conclusione, ed insistiamo che, per quanto è valida, rappresenta una conoscenza assoluta. Ma questa conclusione d'altra parte, l'ho messo in luce, non va molto lontano. Ci lascia liberi di ammettere che ciò che conosciamo, dopo tutto, è nulla in paragone del mondo della nostra ignoranza. Noi non sappiamo quali altre forme di esperienza possano esistere, o a confronto delle nostre quante possano essere. Non sappiamo, fuorché in un vago tracciato, che cosa sia quest'unità, o, assolutamente, perché appaia nelle nostre particolari forme di pluralità. Possiamo persino comprendere che tale conoscenza è impossibile ed abbiamo scoperto per quale motivo sia così. Perchè la verità può conoscere soltanto, possiamo dire, finché è se stessa, mentre nell'unione tutti gli aspetti della nostra natura non verrebbero conservati, in qualsiasi caso, così come sono.

La verità, quando si fosse adeguata al Reale, verrebbe completata così da divenire immediatamente qualcos'altro — qualcos'altro che verità — qualcosa per noi inattingibile. Abbiamo così lasciato debito spazio per l'esercizio del dubbio e della meraviglia. Ammettiamo quel salutare scetticismo per il quale tutta la conoscenza in un certo senso è vanità, che sente in cuor suo che la scienza è povera cosa se commisurata con la ricchezza dell'universo reale. Giustifichiamo la meraviglia naturale che si diletta di vagare al di là del nostro mondo illuminato e di seguire sentieri che conducono in regioni per metà note e per metà

inconoscibili. La nostra conclusione, in breve, ha spiegato e ha confermato l'impressione irresistibile che tutto sia al di là di noi. [1]

Costa poco scoprire che infine la Realtà è imperscrutabile, è facile percepire che qualsiasi apparenza, non essendo la Realtà, in un certo senso è fallace. Queste verità, quali sono, si trovano a portata di ogni e qualsiasi uomo. È forse semplice cosa concludere inoltre che il Reale se ne stia separato, che si mantenga da sé e non discenda nei fenomeni. Oppure è altrettanto facile assumere un altro lato del medesimo errore. La Realtà viene vista come immanente in tutte le sue apparenze, in maniera tale che sia, similmente ed egualmente, presente in tutte. Ogni cosa è così priva di valore da una parte, così divina dall'altra, che nulla può essere più abietto o più sublime di qualcos'altro. Contro i due aspetti di questo errore, contro questa vuota trascendenza e questo superficiale panteismo le nostre pagine possono ritenersi una risoluta polemica.

La relazione positiva di ogni apparenza come un aggettivo rispetto alla Realtà, e la presenza della Realtà fra le sue apparenze secondo gradi differenti e con valori diversi, questa duplice verità costituisce per noi il centro della filosofia. In quanto l'Assoluto non è una astrazione separata ma ha un carattere positivo, in quanto questo stesso Assoluto è presente positivamente in ogni apparenza, proprio per questo le apparenze stesse possono avere vere differenze di valore. Prescindendo da questa base, rimaniamo infi-

[1]) *Appearance*, pp. 544-549.

ne senza un saldo criterio sia di valore, sia di verità o realtà. Questa conclusione — il bisogno di una norma da un lato, e l'impossibilità di raggiungerla senza una positiva conoscenza dell'Assoluto — mi arrischierei ad imporre a qualsiasi adoratore intelligente dell'Ignoto. [1]

La nostra vita ha valore solo perché e in quanto attua di fatto ciò che trascende il tempo e l'esistenza. Bene, bellezza e verità sono tutto ciò che in fine v'è di reale. La loro realtà, pur manifestandosi fra il casuale e il mutevole, è al di là di essi ed è eterna. Ma quale che sia il mondo in cui si manifestino, quel mondo fino a quel punto è reale. Nondimeno questi valori eterni devono la loro esistenza ai voleri finiti, sicché ciascuno di noi può giungere a possederli solamente nel mondo che gli è proprio. Dobbiamo coltivare il nostro giardino svegli e non in sogno per ottenerne quei frutti e fiori per i quali solo vale la pena di vivere, e che, se anche in qualche altro luogo ve ne fossero dei migliori, per noi almeno equivalgono ad ogni cosa.

Se questo non è il Cielo, per lo meno s'approssima assai più alla realtà della Visione Benedetta di una qualsiasi stupida Utopia o Nuova Gerusalemme splendente che il visionario adora. La colpa del visionario sta nel suo sforzo di scoprire, ora, o nel passato o nel futuro, come se fosse un luogo esistente quel Cielo che non è in alcun luogo, mentre trascura di considerare quelle speciali

[1] *Appearance*, pp. 550-551.

condizioni per le quali soltanto il Bene e la Bellezza si possono dovunque attuare.

« Per l'amore e la bellezza e le delizie » non importa dove si siano mostrate « non v'è morte, né cambiamento », e questa conclusione è vera. Queste cose non muoiono, poiché il paradiso in cui fioriscono è immortale. Quel paradiso non è una regione speciale, né un qualsiasi punto particolare che venga dato nel tempo e nello spazio. È qui, è dovunque un essere finito qualsiasi s'eleva a quella vita più alta che sola è desta realtà.[1]

[1]) *Essays on Truth and Reality*, p. 469.

FINE

INDICE

INTRODUZIONE

DALLE OPERE DI FRANCIS HERBERT BRADLEY

FINITO DI STAMPARE
IL 31 LUGLIO 1951
NELLE OFFICINE GRAFICHE
ALDO GARZANTI, EDITORE
IN MILANO